

UNIVERSAL
LIBRARY

OU_232627

UNIVERSAL
LIBRARY

له قوله
يذكر فانما
قوله في
عليق من
تعالى من
فانما
قوله
منه

بسم الله الرحمن الرحيم

سبحانك اي تزيها لك اللهم آفا واستخاوي في القوال البديع ان اللهم كلمة كثر استعمالها في الدعار وهي بمعنى لا اله الا الله ولهم عوض
عن حرف النذر فلا يقال اللهم اغفر لي وارحمني انتهى قد بسطنا الكلام في هذا الاسم في التعليق المرفوع
على شرح القاضي انما نذكر ما اخبار كما نبه على انتشاره وعلى التقديرين يدل اجمالا على الصفات تعالى بالصفات الكمالية فيكون
حمدا لا اله الا الله فيشارك بها في تصحيح الى بفتح والكرم نعمت الار بالمدح جاعت وكتب باليار مثالية معنى وبعار ونعمت بالكرم
ومال وانچه كرهه شود انيكو في در حق كسي نعمي بالضم والقصر كذا ان فتح مدوت فقلت نعم انعم كذا كذا انتهى وفي القاموس الا
انعم واحدا بالي والي واكو والي ثم نسا عليك ان بين الالي والنعماء ترادفا بحسب اللغة وقد عدا يراد الالفاظ المتردفة في
يذهب من المحسنات قد يقال الا لا هي النعم الظاهرة والنعماء هي النعمة الباطنة ولما كان مورد الحمد اعني اللسان نعمته ظاهرة وكان
بشرف موارد اشكر اعني القلب نعمته باطنية فالاحسن تفسير الا لا بالنعم الظاهرة وتفسير النعماء بالنعمة الباطنة هذا الك الحمد والله في الصالح
منت بالكرم نعمت اوان يثنان مثله انما فاطم الملك اي خالقه ليقال فطر الله خلق خلقهم وبرز اسم الملك بالضم معروف ويونث
واسلطان اعظمه كذا في القاموس من الملكوت كرهوت وتر قوة العز واسلطان الملكة في المنتخب ملكوت بادشاهي وتصرف وجرى
وعالم ملكوت عالم ملك جسم ومنك سبيل الطريق الى الجبروت في الحاشية صفات الافعال كالخلق في التزيين وغيرها انتهت
واللاهوت في سراج القلوب اللاهوت عالم ذاته تعالى واجبروت عالم صفاته تعالى والملكوت عالم الملكة والارواح والانسوت
عالم الحيونات والنباتات والجمادات ومنك البداية اي ابتداء كل شيء لانه تعالى علة فاعلية جميع ماعداه واليك النهاية
اي انتهاء الاشياء كلها لانه سبحانه علة غائية لكل فهو الاول والاخر وانت بكل شيء عليم فلا يخفى عليك خافية ولا يغرب عن حريم
ملك ذرة شئ لك في السموات والارض انت اخير الغالب الحكيم الحكم لمبدعته ومن يشكر فانما يشكر لنفسه اي لنفع نفسه
ادعو الله لشكره عايدة عليه ومنها تضاعف النعم قال الله تعالى لئن شكرتم لازيدن نعم ومن كفىك فعلية اي ضرره ووباله على نفسه
لا على غيره ان غني عن الشكر والكفر حميد محمود انت الملك لا اله الا انت سبحانك لا شريك لك انت ربى انا عبدك خلقت نفسي
بالفظة عن فكر ربى او بوضع محبة اخبرني قلبي وعرفت بذنبي فاغفر لي ذنوبي جميعا لانه استبنا فيه معنى بتعليل وتفسير للشان

٢٢
منه
يذكر فانما
قوله في
عليق من
تعالى من
فانما
قوله
منه

و نرى على ذلك خطا يحصل لك البصيرة بالفقرات التي اخذها الشارح من تلك الخطبة وباتيك اليقين فالتكون من المتن من غيرنا
 المطلوب منها انك اسما لك اللهم رب الخلق والامر لك الملك لك الحمد ومنك المبدأ واليك احوذ وانت لعل شئ عليم فاطر الملك
 والملكوت عالم الغيب والشهادة يستج لك في السموات ما في الارض انت اخيرنا بحكيم ختمت اكرم مصطفينا من النفوس والافان
 وعلم الهداية اليك بالباقيات الصالحات سيدنا ونبينا محمدا وعترته الاجميين في حاشية الاقرين بانتم صلواتكم اعظم بركاتكم انك
 انت ذو الفضل العظيم والفضل القديم وبعد ان ارجع الى الرب الغني محمد بن محمد الملقب بقرماد بحسب ختم الله له بالحقني يقول ان هذه
 صحيفة ملكوتية مطبوعة بي عين اعلم في يا ضل القدس يجري منها من الحكمة الآتية على شط القوة النظرية علمناه لا خلا الرواية
 واقربا لقطلة مصفاة للبيان في رقابة التبيان امرأة للبيان في ميقات البرهان يتم به الحق اليقين في مسائل الحدود والحدوث
 والفضايل القول في طبع الفلسفة الثنية وتقوم الحكمة السوية مقصودا طورها على فشتو القول الناصح وروق الفحص البائع اذ قد ضمن النظر
 السانج والبحث النافع كتابا باننا الافق السمين والصرط المستقيم صانها الله تعالى عن فتن الفطرة العامة والظلمات المذكية السوءة
 انتهى مختصرا بقدر الحاجة فتبصر فخط قوله سبحانه اعظم شأنه سبحانه اما مصدر كغفران يعينه ما افاده النسيان بوري في تفسير قوله
 سبحانه انك علم لنا الا انك علمنا معنى سجانك سجانا اي تنزيهاك تنزيها وهو مصدر غير متصرف ولا يستعمل الا محذوف الفعل منصوبا
 على المصدرية والظاهر في تفسير تلك الكريمة سجان مصدر كغفران لا يكاد يستعمل الا مضافا منصوبا باضمار فعله كعاذ الله وكذا
 شاذرا عليه في القاموس سجع كنع سجانا وسجع سجانا قال سجان الله فذا النص جلي في ان سجان مصدر سجع كنع وانه سمع له الفعل
 الثاني المجرور في فيه احتمالا الاول ان يكون مستعدا كالشبيح بمعنى التزنية ويدل عليه انهم فتره بالثنية وعلى هذا يكون سجان
 مصدر اخذت فعله لقصده وامر ولا اخذت الفعل ضعيف الى المفعول لختيصة به وبعد الاضافة لم يجز اطرار فعله لان حق المفعول
 ان يتصل بالفعل محمولا فكيف تفسر ذلك مع لزوم اضافة المصدر اليه والثاني ان يكون لازما واذن لا يخلو اما ان يكون بمعنى
 البراءة كما يدل عليه في الصحاح في تفسيره معنى براء الله من السوء براءة وعلى هذا يكون مفعولا مطلقا للفعل المقدار لازم ويكون اضافة
 اليه تعالى اضافة المصنف الى ناعله الذي هو مفعول الفعل الناصب له او يكون بمعنى قول سجان الله كما درست من عبارة القاموس
 وج يشكل جباية مصدر مضافا منصوبا بالفعل المضمر ولا يصح التعدية الى المفعول الا ان يقال انه يتضمن معنى التزنية فان من
 قال سجان الله فقد تزيهه تعالى عن النقائص فباعثا به القسوس جاز تعدية الى المفعول و اضافة اليه وجمله المقال ان احتمال
 كون سجان في قول المصنف سجانا مصدر كغفران منصوبا بالفعل مضمر ليس مخالفا لاجماع اهل العربية بل يحمل كونه مصدر سجع كنع
 بمعنى تزيهه ومصدر سجع اللازم بمعنى براء الله من السوء اللازم بمعنى قال سجان الله وكل ذلك مما يساعد على اهل العربية هذا
 وتفصيل والتحقيق في حاشية فضل المتقين فالمعنى سجت سجانا والصواب سجت سجانا هذا البسط في التعليق المرضي او لسجان
 علم المصدر وهو التزيه كتمان علم الرجل فيكون مقطوعا عن الاضافة مستعلا في التعجب في شرح اللباب ما يعلم علمية لسجان عند
 قطعه عن الاضافة واما عند الاضافة فلا دليل عليها لان منع جره بلزومه النصب على المصدرية ومنع التنوين بالاضافة قال
 في الحاشية لا يكاد يستعمل الا مضافا وقال سبويه يقال سجت الله سجانا فالصواب سجت سجانا سجع سجانا سجع سجانا
 المصدر وقد اجري على التزيه على الشذوذ ونحو شعر قد قلت لما جازني فخره سجان من علقته الفاخرة قيل تقديره
 سجان علمته على تقدير التزيه من زينة قيل اصل سجان الله من علقته الفاخرة وقد عيان تقدير المضان الا لا يكون الا بالبناء على الضم وبجوز التنوين في المضان فتأمل
 انتهى قوله فيها الا مضافا اي الى المفعول فالقدير سجت سجانا ويجوز ان يكون مضافا الى الفاعل فالقدير سجت سجانا

لغة دار الفقه
 طائفة من الرواة
 علم من السجنان
 منه قوله سجانا
 لغة السجنان
 سجع سجانا
 سجع سجانا

ببراً الله تعالى نفسه من السجدة براهة بهذا في تعليقنا المرص في قولنا فيها سبحان اسم آه في التفسير الكبير سبحان اسم التسبيح يقال سبحان الله سبحان
وسبحان الله سبحان هو المصدر وسبحان اسم التسبيح كقولهم كبرت تكبراً وكفرنا وكفراً وتفسيره الله عن كل سوء وقال القاضي في تفسير قوله تعالى
سبحان الذي أنزل النور في قوله سبحان اسم معني التسبيح وهو التثنية قوله فيها وقد أجرى علماء أي حيث يقطع عن الإضافة ويستعمل
في التثنية في النور التثنية وقد يستعمل هنا فيقطع عن الإضافة ويمنع من الصرف قال سبحان لمن علقته الفاخر وفي تفسيره الفسار
وإذا استعمل سبحان غير منضاف كان علماً للتسبيح فان العلية كما تجرى في الأعيان تجرى في المعاني قوله فيها على الشدة وفي
بعض النسخ لا يخرج فيقطع عن الإضافة ويمنع من الإضافة انتهى أنت تعلم ان الصواب ان يقول ويمنع من الصرف كما لا يخفى
قوله لا يجده الظاهره مبتدأ وفيه ارجح اليه تعالى فان المصنف لما قال سبحان ما أعظم شأنه فكانت قاله يقول كيف يستعمل
كيف شأنه عظيم فقال لا يجده ولكن يحتمل ان يكون مصفاً مبتدأ للكيفية الشان أي حالها كما نطق به في الحاشية هذا ولقد استعينا الكلام
في التعليق المرص أي لا يحيط به أي لا يحيط شأنه تعالى فيضمير المفعول ارجح الى الشان واذن يكون الضمير المنوي في قول المصنف لا يجده
رجحاً اليه أيضاً عقل من حيث تعليلية ان له تعالى في السموات والارض من الآثار بيان لما الموصولة التي لا تعد ولا تحصى أي
الآثار الغير المتناهية الدالة على شأنه سبحانه غير محدودة وكذا قوله لا يتصور ولا يتحصى أي يحتمل ان يكون مصفاً للكيفية الشان بخروجه دليل لقوله وكذا أي
خروج شأنه تعالى عن احاطة الادراك ناظر الى قوله لا يتصور والقياس ناظر الى قوله لا يتحصى يعني ان شأنه تعالى لا يحصى ولا يقدر بمقدار مقاييس الخلق
في قوله لا يتصور والنتيجة عالم الشان الضايفان فهم ان ذكرنا ارجح الضمير في قولنا الشان لا يحيط به بخروجه الى الشان توجه هذا البيت الفارسي أي بزره خيال قيا
وكان وهم وانه به كفته اند شديكم وخوانده ايم + وذلك لان المراد به تعالى ذاته عن الخيال والقياس والظن والوهم لا تعالى
شأنه فيقال ان تعالى الذات يستوعب تعالى الشان ويحتمل ان يرجع الضمير اليه تعالى فالمعنى انه لا يحيط به سبحانه عقل من حيث ان لا ياني
السموات والارض من الآثار الامتناهية الدالة على عظمت شأنه وكبريائه فيكون المنوي في قوله لا يجده عالمه الدالة على تعالى يكون بيان كيفية
الشان استفاداً من ارجح الوصف سبحانه هذا ما افاده فضل المحققين لا يخفى على النفس الباقية ان هذا البيان ان كان يلائم البيت الفارسي
لكن فيه انه لا يتأتى ارجح ما هو ارجح الشان من ان قوله لا يجده وصف حال الشان لانه على ذلك الاحتمال يكون لا ووصفاً له تعالى
لا شأنه سبحانه لعود المنوي في ما يجده اليه جل مجده ولا كلام فيه واما استفادة بيان كيفية الشان عن ذلك الوصف فمسلّم لكن لا يمس
براهة لتوقفه على كون المنوي في لا يجده ارجحاً الى الشان كما لا يخفى قال المصنف في الحاشية لهنية مستدلاً على قوله لا يجده لانه تعالى بسيط
فيها وفارجاً انتهى قول في ثبات البساطة الذهنية والخارجية له سبحانه اذ لا يتصور له تعالى اجزاء متحدة خارجية كانت وذهنية على
ما قال الشيخ ان التحديد قد يكون بالاجزاء الخارجية كما يقال البيت هو السقف مع الجدران كذا في الحاشية قوله فيها خارجية وهي التي تكون
متغايرة في الوجود ومعنايرة لكل كالمادة والصورة الجسمية فيها ذهنية وهي التي تكون متحدة في نفسها ومتحدة مع الكل في الوجود
وهي الاجزاء المفصولات ياتلف منها قواها تعالى لانها ليس لها صورة لا يتصور اما واجبات فهي منفصلة الهوتية فيه رزالي البطل الاجزاء
الذهنية لبطل التركيب الذهني مستغن بعضها عن بعض يلوح الى البطل الاجزاء الخارجية حتى يبطل التركيب الخارجي فقرر الاول ان
الواجب تعالى وتقدس بنفسه صدق للوجود منفصل الهوتية عما عداه فيكون كل واحد من اجزاء الواجب تعالى على تقدير كونها اجزاء
معداة للوجود وسمازاعن الآخر لا يكون بعض منها سبها وبعض آخر منها خاصاً محصلاً والالم يكن اجبا فاستبان ان تلك الاجزاء
لا يمكن اجزاء ذهنية لما درست انها لا تكون منفصلة الهوتية بل هويتها واحدة وتقرر الثاني انه لو كانت اجزاءه تعالى واجبات لا
بعضها عن بعض ضرورة ان الافتقار بنا في الوجود لا ياتي كونه من خصائص الاسكان فلا تكون تلك الاجزاء خارجية اذ لا ياتي

ارجح
دراج
س
جمله

فيما يجيء الخارج الحقيقي من العلاقة الافتقارية بين اجزائه لما عرفت ان على تقدير الاستغناء يجوز وجود كل من الاجزاء منفكاً عن الآخر
 فالتالي من عبارة عن اجتماع اشياء لا علاقة بينها فكيف تقوم منها حقيقة محصلة فمحصن بطلان تالفه تعالى من الاجزاء الحدية
 مطلقاً فاجبة كانت او ذهنية وهو المطلوب على ملاوة انما هي الاجزاء الواجبات بساطة تقرير المرام ان لو كان التالفه تعالى من الاجزاء
 الواجبة جرى النظام في تلك الاجزاء فان كانت بساطة مثبت المطلوب ان كانت مركبة جري الكلام في اجزائها وهكذا الى لا انما تالية
 فيلزم لتسلسل وهو كما ترى فلما حاله انتهى الى البساطة فيثبت المقصود قال في الحاشية واخرى منها اثبات البساطة واما توحيد
 تعالى فيطلب برهان آخر في موضع آخر انتهى قوله فيها والغرض اذ اجتهت توهم وهو انه يلزم على ما ذكره والواجب بالذات وهو خلف
 من القول فانه قد برهن على توحيد تعالى بان المقصود منها اثبات بساطة تعالى واما توحيد تعالى فيطلب برهان آخر في مقام
 آخر فعدم حصول التوحيد منها لا يفتح المرام فادرك او ممكنات عطف على قوله واجبات بالذات هذا ما هو من قوله عز وجل كل شيء
 بالذات الا وجهه بطلان الحقيقة اليه يشير قول البيهقي لا كل شيء باطلاً بل كل شيء نقيضاً على ذلك ان ليس المراد بكونها بالذات بالذات بالحقيقة
 انها مقتضى الملاك وعدم بحسب الذات ضرورة ان الممكن لا يقتضي العدم بالذات كما لا يقتضي الوجود كذلك بل معناه انها لا تقتضي
 التقرر الوجود بالذات كذا في بعض النسخ فكيف يقوم بها الحق المحض لا يلزم بالذات فان هلك الجزء مستلزم لبطلان الكل التالي بال
 كونه تعالى حتماً فانما تقدم مثله ثم لما فرغ الشارح عن البطلان للاجزاء الحدية له سبحانه ما ان لم يشرع في البطلان للاجزاء التحليلية المقدارية
 له تعالى فقل ايضا لا يتصور له تعالى اجزاء يخل الواجب سبحانه وتقسيم اليها كالجسم فانه يخل الى الاجزاء المقدارية كالنصف والثلث
 والربع وغير ذلك فانه لا يل لبقوله لا يتصور يعني ان الاجزاء التحليلية بين هراقة القوة ومحمومة الفعل فلا يتصور وجودها اذا الواجب يستدعي
 الفعلية الصرفة بحسب التقرر الوجود والتمتاز عما عداه وكذا كل ما يتعلق بحال ذاته فلا يكون شيئاً منه بالقوة كذا في الحاشية تقرير الدليل ان
 الاجزاء التحليلية بين القوة والفعل الوجود يقتضي الفعلية المحضة فوجب تلك الاجزاء غير محقولة فكيف يتصور كونها اجزاء له تعالى وايضا
 استدلال آخر على بطلان الاجزاء التحليلية له تعالى هي لذواته هو لانيته وهي الذوات المولفة من الميولي او القائمة بالحالة في الميولي
 كالا حاسم والصعود والمقادير فان الاجزاء المقدارية التحليلية لا تفصل الا لما يكون لايادة قابلة للاتصال والانفصال ولو وهما هي الميولي
 كذا في الحاشية ثم نستلوه عليك ان لما فرغ الشارح عن بطلان الاجزاء التاليفية والتحليلية له سبحانه اراد ان يبين كون شيئاً
 مؤلفاً منه تعالى او متخلاً اليه كذا في الوجود يميل اليه في هذا المقام مع انه مستلزم لبطلان الشق الثالث الذي لم يتعرض له الشارح
 وهو تركه تعالى من واجب وممكن فقال علم ان تعالى كما هو احد في الذات لاكثر فيه بالفعل ولا بالقوة كذلك يستلزم ان يتالف منه تعالى
 شيئاً حتى يكون الواجب عز مجده جزءاً تاليفياً لذلك الشيء او يخل في ذلك الشيء اليه اي الى الواجب جل مجده ليكون الواجب سبحانه جزءاً
 تحليلياً كيف تقوم وتخل حقيقة وحدانية من الواجب بالذات متعلق بقوله تقوم واليه متعلق بقوله تخل على سبيل اللبس والتمسك
 وتقوم تلك الحقيقة من شيء آخر لا تقرر له ولا وجود له بالذات ذلك الشيء هو الممكن في تخلص حقيقة وحدانية اليه اي الى شيء غير متقرر
 ووجود بالذات ولعله من الفطريات اي الابدديات يعني ان تخلص حقيقة وحدانية من الواجب تعالى ومن الممكن مجال بالضرورة وكذا
 انما لما اليها هذا وان شئت على التوضيح فارجع الى ما ذكرنا في التعليق المرضي قوله لا يتصور اي بالكنهية في اشارة الى ان ليس المراد
 من قول المصنف لا يتصور نفى كونه تعالى متصوفاً بجميع الانحاء الاربعة من المتصور بالكنهية وبكيفية الوجه وبوجهه وذلك لكونه سبحانه متصوفاً بآثار
 الاخيرين بل المراد انه تعالى لا يتصور بالنعوس الاولين الامتناع المتعدي لما دريت من البرهان عليه فتذكر ولا يتصور بكنهية فانه لما كان
 وجوده تعالى اي وجوده الحقيقي وذاً هو من صفاته غير ان تعالى في هذا هو مذهب المحققين من الصوفية المرام والحكماء الاعلام مستلزم حصوله

غرضه في الذهن ان كان حصول سائر الاشياء في الذهن محققا اذ لو اشرتم كان الواجب تعالى بما هو موجود بوجوه غير اصله وهو الذي لا يترتب
 عليه الاثار وهو الوجود الذهني هو قتل الوجود ولعمري اي الوجود والمخارجي انما اطلق النطق على الوجود بغير الاصل بالغة في تشبيهه بالنقل
 لكونه تابعا للوجود الاصل كما ان النطق تابع لذی اطلق فهذا التشبيه من قبيل قولهم زيد هو موجود اخر لقوله كان متابعا للوجود اصله
 هو الذي يترتب عليه الاثار وهو الوجود والمخارجي لا يستلزم دليل على الملازمة المذكورة فسلخ اي انفكاك الذات والذاتيات اي الذات
 الواجبة وصفاتها الذاتية التي هي نفس الذات باحقيقه عن الموجودية الخارجية وذلك لان الذات الواجبة التي هي عين الصفات
 بنفسها كافية في تصحيح انتزاع الموجودية الخارجية عنها فهي حينئذ كانت تكون صحيحة لا تنزعها فتكون حينئذ هي موجودة في الذهن
 موجودة خارجية كذا في بعض النسخة قيل ان الذاتيات على معناها المتعارف وذكرنا في هذا المقام تطفلا لاستحالتها في الواجب
 تعالى فيكون الواجب تعالى بما هو حاصل في الذهن واقعا في الاعيان اي بحسب الوجود الاصل العيني والافني الاعيان معا اي
 باعتبار الوجود النطقي الذهني ومن هذا الاجتماع انقيضين تقرير الدليل ان الواجب تعالى يفسر في ان بلا دخلية بحيثية يكفي لصحة انتزاع
 الموجودية الخارجية ومن المعلوم ان كل ما كان هذا شأنه يكون موجودا خارجيا فلو حصلت في ان لغا في الذهن كانت صحيحة كذلك
 الانتزاع لاستلزام انفكاك اشئ عن نفسه التالي باطل لاستلزامه ان يكون الواجب تقدس حال وجوده في الذهن موجودا خارجيا فيكون
 ذاته تعالى بما هي ليست في الاعيان واقعة في الاعيان بما انها لا تترتب عليها الاثار بترتبه عليها الاثار فالذاتية متمثلة كذا في التعليق
 المرضي كذا بما هو حاصل في الاعيان اي يكون الواجب سبحانه بما هو حاصل في الاعيان واقعا في الذهن في لاني الذهن معا وهو كما
 ترى تقريره على ان في ذاته تعالى لو حصل في الذهن كان الوجود الذهني عينه اذ لا يزيد عليه صفة من صفاته تعالى فلا ينفك عنه
 الوجود الذهني عينيا وذهنيا فيكون حينئذ هو في الاعيان منشأ لصحة انتزاع الوجود الذهني فيكون بما هو في الاعيان موجودا
 وذهنيا انتهى قال في الحاشية هذا مبني على ان جميع صفاته تعالى وكل ما يصح انتزاعه تعالى به عين في ان فاصح الوجود في الذهن كان
 مصدقه نفس في ان على ما برهن عليه في المحكمة في وضعه فيكون بما هو في الاعيان لاني الاعيان حاشية التي تم توضيح المقام على ان
 فصل المحققين ان تعالى احد في الذات الصفات لا تكثريه بوجه اصلا فليس له تعالى ذات وصفة فان الصفات غير الموصوفات بالبداهة
 بل هناك ذات هي بنفسها منشأ للآثار التي تترتب على الصفات على الكمال وجه ولذا يقال ان تعالى قادر بلا قدرة وعالم بلا علم الى
 غير ذلك المراد ان في ذاته تعالى تنوب مناب جميع الصفات الكمالية منشأ لترتب آثارها فاحصلت في ان في الذهن فاما ان تكون حينئذ
 في الذهن صحيحة لانتزاع تلك المفاهيم ومنشأ لترتب تلك الآثار فيلزم ان تكون موجودة خارجية اذ الوجود والمخارجي يترتب عليه
 آثاره ويصدر عنه أحكامه ولا تكون كذلك فيلزم ان لا تكون تلك الذات بنفسها صحيحة لانتزاع تلك المفاهيم ومنشأ لتلك
 الآثار وهو خلف باطل ومن هنا استبان ان المقصود الشرح من كرميته سائر صفاته تعالى حيث قال قبل هذا المكان
 وجوده تعالى وسائر صفاته عين في ان انتهى هو الاشارة الى تقرير آخر للدليل الناهض على عدم حصول كنهه تعالى في الذهن
 وذلك هو الذي يقينا على وعك آثا واذن لا يكون ذكر العينية المذكورة مستلزما فتنصرف لان حجة اخرى على انتزاع حصول
 كنهه تعالى في الذهن بما هو في الذهن مع تقريره في الاعيان له ماهية كلية مشتركة بين بدين الموجودين اي الموجود والمخارجي الذهني
 وذلك لاستحالة ان يكون الوجود والمخارجي الذهني شخصا متشخصا واحدا المتمايزين بحسب الشخص الوجود وهذا انما يعقل في الماهية
 التي يكون تشخصها وجودها زائدا عليها عن الماهية المكننة واما الماهية التي وجودها بتشخصها عينها وهي الماهية الواجبة فلا يتصور

فيها ذلك فممتنع حصولها في الذهن الا لزم ان يكون باطلا لا شرعا وهو كما ترى وهذا تفصيل لقول الشارح فما كان
 وجوده وتخصه عين ما يمتنع في الماهية الواجبة بمتنع وجوده في الذهن وهو المطلوب قد قيل عن اية ظهور هذا الدليل آخر على
 امتناع حصول كنهه تعالى في الذهن انه قال في غيبيات مسائل كما تعترض اي تعرض العين عند التحقق اي شدة انظر وتعمقه في جرم الشمس
 طلبة وكبر رجة تمنعها اي العين عن تمام الابصار بالكثرة كذلك تعترض العقل عند ارادة اكتنا به تعالى جيرة ودهشة تمنع عن تمام الادراك في الحاشية
 لا يخفى عليك ان ههنا قياسين الاول قياس في الله تعالى على المحسوس ومعنى الشمس الثاني قياس العقل على الحسن والجامع بينهما حتى يوجب
 تحقيقه لو تم دليل على عدم وقوعه لا غنى متناعه كما يظهر من امل انتهت وهو كما ترى تزييف لما نقل عن ارسطو كلام خطابي بل شعرى
 لان مقدما به نظرية بل خيالنا محضه لعل مقصود القائل بذلك تصوير العقول بالمحسوس لا اشياء به اى عدم كونه تعالى متصورا بالكانه ولكنه به
 اذا كان قول المص لا يتصور مبنيا للمفعول اذ انبنى للفعل فلان علمه تعالى لا يكون الا حضوريا والتصور علم حصولي فالجواب ان الواجب سبحانه
 لا يتصور الاشياء بحصول صورها في ذاته فالمقصود نفى العلم بالحصولي لكون علمه تعالى حضوريا وشرفيا علم ان سلكه علم الواجب مما تجرت فيه الافهام
 وزلت فيه الاقدام فذهب البعض الى ان لا يسلطوا عليه الاشياء بل يسلطوا عليه الاشياء اقله فليكنه به منيار في التحصيل الى ان علمه تعالى بالاشياء
 عبارة عن صور قائمة لا بذاته تعالى اي صور رسمته في ذاته بل مجده كما في علمنا بالاشياء المتغايرة لذواتنا وصفتنا وبقدر المذهب
 مجروح بانه يستلزم ان علمه تعالى بالغير زيادة صفة العلم عليه غير مجده وهو كما ترى بانه يستلزم ان يكون الواجب تعالى فاعلا لتلك الصور
 لا يجاده اياها وفا بلاء لما فخره كون الشيء الواحد فاعلا وفا بلا سحا وهو باطل عندهم وبعض الآخر عني به افلاطون الاتي ثم ان ارجح في صدك
 ان المذاهب المعتد بها في علم الواجب سبحانه عشرة كماله فلم يقتضى الشارح بذكره من ارسطو وافلاطون فانرضه بانه لما كان مقصوده نفى علمه تعالى
 بالاشياء على نحو الحصول في الاستسام فوجب عليه نفى ذهب من يرى ان علمه تعالى بالاشياء بوسيلة الصور وان كان فيه المذهب ان المذكور ان مقصود
 لذكرها وتعرض لردتها وانما قدم الاول لكونه ظهري كون علمه تعالى حصوليا فاحفظ لما رآوا اي اعتقدوا استحالة التكرار في ذاته تعالى بحسب الذات
 الدليل القائم على توحيد سبحانه وبحسب الصفات المستحالة تعدد والقدرا يعني لما رآوا ان قيام الصور المتكررة في ذاته تعالى بوجوب التكرار في ذاته سبحانه
 وهذا التكرار محال سواء كان بذاته او بغير صفاته اعتقدوا ان علمه تعالى به اى بالاشياء بصور مجردة اراد بها الصور المثالية الموجودة عن المادة
 قائمة بذاته لا بذاته تعالى ما قال الشارح في الجاهلية يمكن ان يكون مراده بالصور نفس تلك الاشياء باعتبار حضورها عنده تعالى
 فمزيل بان ذهب افلاطون هو ان علمه الفعلي بصور مجردة قائمة بذواتها فلو كان مراده بالصور نفس تلك الاشياء لم يمكنه القول بعلمه الفعلي
 المقدم على الابداع بل يكون العلم على هذا التقدير بعد الابداع وبأن ذهب افلاطون على هذا التقدير هو ما ذهب اليه البعض المشائية القائلين
 بكون علمه تعالى بصور سلسلة الممكنات عنده تعالى حضورا دهريا ولم ينقل القول بان اتحاد المذهبين عن حدوده اى افلاطونية اى في صحتها
 اعلم هذا البسط في التعليق المرضي قول في تزييف المذهب المذكورين بوجه عام لا بطلانها تلك الصور الموجودة لذاتها كما هو راسي ذي كذب
 الثاني اولداته تعالى كس ما هو معتقد في المذهب الاول ما واجبه لذاته وهو محال لقيام الدلائل على التوحيد او ممكنة فالفئة الذات والوجود
 عنده تعالى كسائر الممكنات فهي اى الصور لا محالة مسبوقه بالعلم بعيني لا بد وان يكون علم الواجب تعالى بتلك الصور سابقا عليها سابقا
 ذاتيا اذ على تقدير قدم العالم او الفلك كذا اى ما بناه اذ على تقدير حدوث العالم تقريره على ما في بعض الخواشي ان الصور المذكورة لما كانت ممكنة
 كانت حوادث ذاتية فاما ان تكون حوادث في الزمان ايضا كما هو مذهب من ذهب الى حدوث ما سوى الله تعالى بالزمان او تكون فورية
 كما يراه مذهب الى قدم العالم وعلى التقديرين تكون تلك الصور مسبوقه بالعلم مسبقا ذاتيا وذلك على التقدير الثاني او سبقا للفلك كما
 او ذلك على التقدير الاول انتهى انما حكم الشارح بكون علم الواجب تعالى بتلك الصور سابقا عليها تحريزا عن الجمل المستحيل في ذاته تعالى عن ذلك

علو الكبر فان جعل عيبه هو سببه منزه عن جميع العيوب القائل علمه بل محبة بها اى تلك الصور او بصور اخرى متلها اى قائمة بذاتها
او بذاته تعالى فيجري الكلام في تلك الصور كجوانه في الصور الاولى فيتم ادى الامر بجنى ذهاب سلسلة الصور الى نهاية بالفعل وهو خلف من القول
للبرهان الدالة على استحالة التسلسل انتهى منكشفه عنده تعالى بنفسها اى بلا واسطة صور اخرى لا انما مبدأ الانكشاف والالم يصح التفرع
الذي ذكره بقوله منسائط تعلما اى علمها الاجمالى البسيط هو انه تعالى ومنسائط تعلما التفصيل هو وجودها تعالى بالمعلولية ففى اى الصور
متعلقة بسببه تعالى تعلق اى مثل تعلق الاشياء التى هى ذوات تلك الصور فى الحاشية اى تعلق المثلول بالعلة من غير فرق بين الاشياء
اعنى في ذات الصور وبين الصور بل متساويان فى كونها معلولين للوجوب تعالى بالمعلولية مستلزما للخصو فتلك الاشياء حاضرة عنده تعالى
بذاتها لا بتبعية الصور لانها اى الاشياء معلولة له تعالى كالصور بلا تفرقة فالقطع عرق الهندسين المذكورين ثم تقرير المرام على ما أفيد
تلك الصور لما كانت سبوقا بالعلم ولم يكن علمها بوساطة صور اخرى فلامحالة تكون تلك الصور معلومة له تعالى بخبر من العلم الاول
علمه تعالى بها قبل وجودها ويكون مبدأ هذا العلم نفس له تعالى اذا تحقق هذا سوى ذواته سبحانه فى تلك المرتبة وهذا العلم اجمالى بسيط اذ
مبدأ الانكشاف ذات وحدة بسيطة والثانى علمه تعالى بها حال وجودها ويكون مبدأ هذا العلم ذواتها الموقودة الحاضرة عنده تعالى
حضور المعلوم عند علمته وهذا يتحقق ايضا فى نفس تلك الاشياء التى هذه الصور لهما فلا حاجة الى توسيد الصور فى علمه تعالى بتلك الاشياء
انتهى ثم علق الشارح لكون الصور ذات الصور معلومة له تعالى بحضورها عنده سبحانه بالمعلولية بقوله حقيقة فالشارح للتعليل العلم المحصور
بقية جبر عنه الشرقي وغير الانطباعى باقوى انحاء الانكشاف وبالتفصيل كما ذكرناه فى التعليق المرضى هذا او التفصيل فى التحقيق الاخير
هو وجود الشئ بالفعل لشيء موجود بالفعل وذلك باحد ثلاثة وجوه عني بالمعلولية وهذا هو المتحقق فيما نحن فيه فيمكن فى انكشاف الصور وانكشاف
الاشياء عني في ذات الصور نفس حضورها عنده تعالى بعلاقة المطلوية او بالناعتية او بالعينية وما لا اى مرجع وجود الشئ بالعينية وجود الشئ
نفسه اى كون الشئ موجودا لنفسه اذ شئ الاول عين الشئ الثانى كما فى علمنا بالنفسا وعلم المجردات بالنفسا كما فى الحاشية ثم وجوه
تخصيص من الخمس الانحاء الثلاثة بالذكر ان مفهوم وجود الشئ بالفعل لشيء موجود بالفعل بوجه التعاير بين الشئ الحاضر وبين الشئ الحاضر عنده
فيتين ان ملكه وجود الشئ لنفسه بمعنى عدم الغيبة لا بمعنى حضور شئ عند شئ اخر وما يشهد الضمير على ذلك الموصول به اى بان وجود الشئ لشيء بآية
منسائط العلم ويكفي عليه ان لنا قوة ذكره متعلق بذكرها بالاشياء فالقوة التى بها نتقن هذه القوة اما ان تكون هى اى القوة
العاقلة هذه اى القوة المعقولة ففى عاقلة ومعقولة وقوة اخرى فلنا قوتان احدهما قوة بها نتقن الاشياء واخرى قوة بها نتقن هذه القوة
ثم يتبادر الامر الى نهاية بالفعل وهو محال فاذا ان القوة التى بها نذكر الاشياء بالنسبة الى نفسها عقل علم وعاقلة عالمة ومعقولة معلومة
فالقوة من حيث كونها سببا للانكشاف عقل ومن حيث انها حصل لها الانكشاف عاقلة ومن حيث انها منكشفة عندنا معقولة ليست
جهة لتعقل اى لا ادرك بها الا وجودها اى وجود القوة لنفسها تقريره على اذ اننا فى التعليق المرضى انه اذا تقطنا هذه القوة التى بها نذكر
الاشياء فاما ان يكون هذا العقل نفس هذه القوة او لقوة اخرى مغايرة لهما لا سبيل الى الثانى لان الكلام فى تلك القوة كالقوة كالقوة
فى القوة الاولى وهكذا فيلزم التسلسل والحجج قائمة على البطالة فتعين ان يكون ذلك العقل نفس تلك القوة ففى نفسها عاقلة ومعقولة ليست
جهة لتعقل مهنها الا وجود تلك القوة لنفسها فعلم ان وجود الشئ لنفسه ايضا من سبب العلم وهو المطلوب توضيح المرام على ما افاده
فصل الاعلام ان الشارح لما ذكر ان حقيقة العلم وجود الشئ لشيء باحد ثلاثة انحاء وكان غرضه ثبات ان علمه تعالى ليس حصوليا بل هو
حضورى اى انه تعالى يعلم الاشياء بخبر من العلم الاول العلم اجمالى قبل وجودها والثانى العلم التفصيلى حال وجودها وان العلم الاول
ينطوى فى علمه بذاته والثانى يتحقق بحضور تلك الاشياء عنده تعالى وجب عليه بيان انه تعالى علم بذاته لا بتوسط صورة ليشبث ان

لا
فلا بد من
الصور

٢٤
سنة

علمه تعالى حضورى لا حصر له فيفرض عليه ثبات كونه تعالى عالما بالاشياء اذ ما لم يثبت كونه تعالى عالما بنفسه لم يثبت كونه عالما بالاشياء
اذ ما لم يعلم نفسه يستحيل ان يعلم غيره ولحق ان علمه الاجمالى بالاشياء منطوق في علمه بذاته اذ لو لا علمه بذاته ففهم منطوق العلم الاجمالى بالاشياء
وبهذه الوجوه يتم مزيد اتهام ثبات ان وجود الشيء بالشيء بالعينية اى وجود الشيء لنفسه مناط العلم انتهى ثم اذ صار الشيء بذاته يحميه آخر
على ان وجود الشيء لنفسه يكفي للاكتشاف ويستنبط منه ان وجود الشيء للمجرد بطريق الناعية ايضا مناط الاكتشاف وحاصل ان حصول صورة
الشيء عند العالم الكفى في اكتشافه فحصل النفس الشيء عنده يكون كافيا في الاكتشاف بالطريق الاولى بصورة المجردة القائمة بمحل
مجرد على المحل وصفه منضمة له لا يفتر ذلك المحل المجرد الى تحصيل صورة اخرى مثلها اى مثل الصورة الاولى وانما ذلك اى عدم الافتقار
لوجودها اى وجود الصورة اى اى للمحل المجرد فمالئك ليهما الخاطب اذا تجرد الشيء عن المادة بنفسه بلا محل وكان وجوده اى وجود
اى للشيء بالعينية توضيحه انه اذ حصل صورة شئ فلا شك في انه يحصل لنا العلم بذلك الشيء ولا يحتاج الى حصول صورة لتلك الصورة القائمة
بالفناء وما ذلك الا لسبب ان الصورة المجردة عن المشخصات قامت بمحل مجرد عن المادة وهو نفسنا فاذا تجرد الشيء بنفسه كان وجوده
له كما نفسنا فحصل العلم لذلك الشيء بنفسه بدون حصول صورة بالطريق الاولى فان قلت يجوز ان يتعقل تلك القوة الدركة نفسها
كذلك للصورة القائمة بها اى القوة بحالة ادراكية زائدة عليها اى على القوة فالعلم يتصل بها بجواز البرهان لم يثبت المدعى من اتحاد العلم
والمعلوم والعالم فلا يلزم كونه اى كون القوة عقلا علما بل انما لم كونه عاقلا ومعقولا فقط زبدة الاعراض منع كون القوة العاقلة
عقلا وتسليم كونه عاقلة ومعقولة وتقريره اننا انسلم انه اذا تعقلت القوة العاقلة لنفسها فى عقل وعلم بنفسها يجوز ان يكون العلم
هو الحالة الادراكية الزائدة على انما انتهى حصلت لها عند تعقلها ذاتا ولم تحصل له ما قبل ذلك لتعقل قلت جواب عن ذلك الاعراض
بان القول بالحالة الادراكية بل لا يخلو ما ان يعلم تلك الحالة بحالة ادراكية اخرى مثلها فيتسلسل الامثال بالفعل لا الى
نمائية وهو كما ترى فان اجتماع المثليين باطل فضلا عن اجتماع الامثال اللامتناهية اخرج بان العلم بالشيء يتوقف على توجه النفس نحو ذلك
الشيء فتختار العلم بالحالة انما يكون بحالة اخرى لا يلزم لتسلسل لاننا اذا علمنا شيئا بحالة فلا يحصل لنا العلم بتلك الحالة التى هى العلم بمجرد
قيام علم ذلك الشيء بنا بل يتوقف علم ذلك الشيء على ان يتوجه النفس توجها مستانفا الى ذلك العلم فبذلك التوجه المستانف يحصل
حالة اخرى متعلقة بالحالة الاولى ويكون تلك الحالة الاخرى علما بالحالة الاولى ثم العلم بتلك الحالة الاخرى يتوقف على توجه النفس
اخر فمادامت النفس تتوجه توجها مستانفا نحو حالة حالة تتجدد الحالات اذا انقطع توجه النفس انقطع حد وثبات فهم لزوم التسلسل
هنا توهم بعيد انتهى الا اى وان لم يعلم تلك الحالة بحالة اخرى بل تعلم بنفسه وجوده بالقوة العاقلة وهذا معنى قوله مناط العقولية في
تعقلها اى تعقل القوة لتلك الحالة نفس وجوده بالقوة العاقلة وكذا في تعقلها نفسها وللصور نفس وجوده بالبحر وعنى ان بالحالة وجود
متساويا الا قدم في وجودها بالقوة العاقلة واذا كان مناط العلم والاكتشاف هو الوجود للقوة العاقلة فامتن حاجة الى الحالة الزائدة
فثبت كونه عاقلا فاذا ميزان الصحيح العاقلة اى في الادراك اشروقي والارستامى كليهما واما تخصيص الاول فنناش عن غلبة الوهم
كون الشيء قائما بالذات لا بالمحل بعد تجرده في ذاته لا بعلم عاقل في الحاشية حترز به عن المعلوم الموجود في الذهن بنفسه لوجود ظاهري هو
مجرد عن المادة وعوارضها لا ليس بعقل انتمى عن المادة متعلق بالتجرد وغواشيها حترز به عن المادة نفسها المنفصلة في الجسم
الظلمانية اى عدم والقوة المانعة عن الظهور وتعقل وميزان الصحيح لمعقولة هذا ايضا متناول للخصوى ويحصل كليهما كون الشيء
موجودا بالفعل لا بالقوة والا لزم كون جميع الاشياء معقولا ومذكر لكل فرد من افراد الانسان اذ الاختصاص لوجود الشيء بالقوة لا
دون واحد والتالى باطل فالمقدم مثله لذات مجردة فالشيء المقدس اى المنزه عن المادة لما كان هذا القدر شاملا للمادة نفسها اخر

بقوله اذا كان موجود النفس اى حاضر عند ذاته المجردة وهذا شال للواجب تعالى والعقول النفس كان عقلا اى بالمعنى المصدري والماضي الحاضر
عند المدرك فهو الشئ المعقول كذا في الحاشية وحقنا ذكرنا في التعليق المرضي من ان المراد من العقل معنى منشأ الانكشاف لا المعنى المصدري فانه
اعتباري لا يصلح للمعينة للمجرد ولا بمعنى الحاضر عند المدرك لانه عبارة عن المعقول عقلا فحقنا ميزان المعاقلة ومعقولا الوجود ميزان المعقولة وهو انه
سوجود بالفعل لذات مجردة وهي نفسه فادراكه اى ادراك الشئ المقدس من المادة لذاته لا يزيد على وجوده بل هذا الوجود هو الادراك بل يزيد على ماهيته
فقط اذا كانت له ماهية غير الوجود وهذا في الممكنات كلها بخلاف الواجب تعالى وليس له سبحانه ماهية سوا الوجود فانه ان محض وجوده تحت محض
علايك انه فادراك المحققين ان هذا الكلام بظاهره صحيح فان العلم لما كان عبادة عن وجود الشئ بالفعل كان وجود الشئ لنفسه بدار علمه بداره فادراك
الشئ لذاته الذي هو عبارة عن وجوده لنفسه لا يزيد على وجوده فان كان وجوده عين له ماهية كما في الواجب تعالى فادراكه لذاته لا يزيد على
الماهية ايضا اذ ماهية هي الوجود لا غير ذلك كان غير الماهية فادراكه لذاته لا يزيد على ماهيته فقط لا على وجوده ولا نظر الدقيق بحكم بان هذا الكلام
لا ينبغي له فانه ان لمزيد بالادراك في قوله فادراكه لذاته والوجود في قوله لا يزيد على وجوده ومعناها المصدريان فلا ينبغي ان الوجود بالمعنى المصدر
لا يصدق على الادراك بالمعنى المصدرى بداره ولا بالعكس بل الادراك بالمعنى المصدرى صغير الوجود المصدرى سوار كان وجود الواجب او وجود
الممكن ولا يصح الحكم بعدم زيادة الوجود المصدرى على انه تعالى فان المعنى المصدرى ليس عين الواجب تعالى بداره وان لمزيد بالادراك والوجود
مصدرهما فلا شبهة في ان مصداق العلم والعالم والمعلوم في علم الشئ بنفسه هو نفس الشئ بلا حيزية اصلا فمصدق الادراك لا يزيد على نفس الشئ العلم
ممكن ان اودجا عندهم ومصداق الوجود ايضا لا يزيد على نفس الذات سواء كان العالم ممكنا او وجبا وقد عرفت الشايع بان الشئ لا يقدس
عن المادة اذا كان موجودا بنفسه عقلا ومعقولا او لوجوده وليس صفة من صفة بل معنى انشائي مصداقه من ماهية الوجود وبلا انخاف من
اليها فاذن نفس ماهية الموجود بنفسها بلا زيادة من عليها مصداق بالفعل والعقل والمعقول فلا يزيد مصداق الادراك على ماهية تحتها سواء
كانت ممكنة او وجبة وان جواب ان المراد بالادراك والوجود مصداقهما معنى زيادة الوجود على الماهية ان يكون صدقه عليها بحيثية هي
استناد الذات الى الجاهل بمعنى عدم زيادته انتفاء بحيثية تعليلية فالذات المدركة اذا كانت ممكنة كان مصداق الوجود هي من حيث استناد
الى الجاهل وكذلك كان مصداق الادراك هي من تلك بحيثية فيكون مصداق الادراك لا يزداد على الماهية غير ان على مصداق الوجود وبما تقر
عندهم من ان مصداق العلم والعالم والمعلوم في العلم انفسه ذات العالم النفس ذات بلا حيزية فالمراد به انتفاء بحيثية تعقيدية في المصداق
لا انتفاء بحيثية تعليلية ايضا واذا كانت اجبة كانت بنفسها بلا زيادة بحيثية اصلا تعقيدية وتعليلية مصداقا لوجوده والادراك عاقلانهم
انتهى فالتدريس الحق تعالى في قصي مراتب الجبر واداه وجوده تحت قلم بذاته مقدس عن الماهية بمعنى الامر المعقول فانه تعالى بنفسه
شخص واحد فهو منزلة عن الماهية بذلك المعنى فضلا عن المادة فهو سبحانه الاحمال على نور لذاته بنفسه من الوجود والمقتضى للادراك مع انتفاء
المانع وهي الظلمة الناشئة عن المادة فهو تعالى عقل عاقل ومعقول لا يزيد عقله على ماهية بمعنى الشئ هو هو التي هو الوجود وتذكر الصغیر
لرعاية الخبر ثم نخرج المقام وتلوح اهرام على ما في الحاشية المنهية وفي التعليق المرضي ان حقيقة العلم ما هو منشأ انكشاف شئ لشيء ذلك
بخصوص الشئ الاول الذي هو عبارة عن المعقول لدى الشئ الثاني الذي هو كناية عن العاقل بحيث لا يغيب عنه وذلك الحضور لا يكون الا
بوجود العاقل حضوره بالفعل لنفسه فاما بالقوة لا يوجد له شئ اذ هو لم يوجد بعد تكليف يوجد له شئ ويحضره ولولم يكن موجودا لنفسه حاضرا
عند بل غيره عني المحل لكل ما يؤول في ظاهر الامر فهو با حقيقة محله من حيث وجوده له اذ عرفت بان الجبروات لما كان وجودها بالفعل نفسها
كانت حاضرة عنها بنفسها والقدر في حق في قصي مراتب الفعلية فعلمه تعالى لذاته بذاته والماديات وجودها بالماديات
فلا تشعروا ذاتها والمادة وان كان وجودها بنفسها بالفعل والا يلزم التسلسل في المواد لكن فعليتها فعلية القوة والاستعداد بمعنى ان لها

فقد استدل في القوة الاستدادية كانهما مستندان لبعضهما البعض في وجودهما واما في ترتيبهما على النظم المحقق له انهما
في حد ذاتهما جوهريان في القوة الاستدادية فلا يكون شعرة نيزا فاستغنى في العلم بالذات والماديات فليس عليها حال الباعث في العلم بالموجودات
فاما العلم بشان القدرسيات فقط فتفكر فانه يحتاج الى تجرید القدرية التي تم لها ان ينقص الشايع اثبات ان علمنا الى الممكنات خصوصاً في
مكان في كمال المقصود وقوفنا على ثبات علمه بذاته لما دعيت ان من العلم انما يكون بعد اثباته سبحانه عالم بذاته اراد ان يعلم
ان علمه تعالى بما سواه خصوصاً في الارتباط به سبحانه بالمعلومية وكفاية وجود الشيء بالفعل شيء موجود بالفعل بالمعلومية في الاكشاف فقال رحمه
الاجازات في جميع الممكنات ثلاثة كانت وسافيه قاريكية كانت واحدة بسنخ اسبقتها اي اصل حقيقة الباطنية الذات والبطنية الوجود
بالقياس اليه تعالى يعني ذواته الممكنات في وجودها تمايز متفصلة بل محتاجة الى ذاته تعالى وحلوله سبحانه وهو تعالى علته لها في جميعه
الاجازات معلومة له غير مجزئة لكونها معلومة له سبحانه وقد دعيت ان وجود الشيء بالفعل شيء موجود بالفعل بالمعلومية يعني في الاكشاف بذاته
لا يصحدها اي لا توسط صور الممكنات كما ذهب اليه البعض قد فطنت تزيينه فذكر في الوجودات باسرها اي الممكنات كلها ما من حيث الوجود
الذاتي اي من حيث كونها معلومة له تعالى معلومة وهو علمه له تعالى اي ذواتها ضرورة عنده تعالى بلا حاجة الى حضور صورها في النفس
الممكنات كما ان الصور معلومة ومعلومة له اصل مجرد في الفرق بينهما كما سبق تفصيله فعلمه سبحانه الاجمالي بتلك الاشياء اي الممكنات نفسية له تعالى
لا نفس الاشياء معلوم عليه ان قوله محله في تحقيق على جميع الكلام السابق لا التفرع على قوله وجمله الاجازات الخ فالقادر في ذلك القول
لا تحقيق للتفصيل وتوضيحه على في بعض النسخ ان لما ثبت الشايع ان علمه تعالى بذاته وبلاشياء وان علمه تعالى بذاته عين في ان وجوب
سبق علمه تعالى بالاشياء على سبيلها تخز اس السجل المستحيل فيه تعالى عقب بيان كيفية علمه سبحانه بالاشياء فبين ان له سبحانه بالاشياء
عليه الاول علمه تعالى بها قبل ايجادها وبالعلم الفعلي السابق على اليجاد وهو نفس له تعالى فانه لو كان غير ذاته تعالى كان متاخراً
عن ذاته سبحانه فاعلمه معلوماً له وهو كما ترى ويسمى هذا النوع من العلم اجمالياً او مبداً الاكشاف فيه واحد بسيط لا كثرة فيه والثاني علمه سبحانه
بالاشياء بعد ايجادها وهو كمنه جميع الاشياء عنده تعالى خصوصاً المعلول عند علمته وهذا علم التفصيل او منشأ الاكشاف فيه عن ذوات الاشياء
الحاضرة عنده تعالى مسبوق بالعلم الاول والعلم الاول مبداً كما بينه الشايع بقوله وعلمه سبحانه التفصيل بمعنى الحاضر عند المذكر لنفسها
نفس الاشياء لانفسه تعالى فهي اي الاشياء معلومة له تعالى من جهتين اي من جهة اجمال التفصيل فانها اي الاشياء بوجودها الاجمالي
متحدة معه تعالى فينطوي اي يندرج علمها اي علم الاشياء في علمه سبحانه بذاته تعالى وبالاشياء بوجودها التفصيل حاضرة عنده تعالى و
معلومة له غير مجزئة بلا حلول الا يفرم كونه تعالى محال للحوادث وبلا قيام بذاته تعالى حقيقة اي تحقيق علمه سبحانه بالاشياء والذوات
الاجازات اي الممكنات بطبائعهما اي باهياتها ووجودها اطلاقاً وآثار لذاته ووجوده تعالى اعطيت للتفسير ليسل تعالى ذات
منغيرة لوجوده سبحانه بل في ذاته هي الوجود فلا يتوهم ان معناه ان ذوات الممكنات آثار لذات الوجب تعالى وجودها آثار لوجود
تعالى في هذا يدل على ان في ذاته تعالى خيرة لوجوده سبحانه فادرك ثم ان الخلل في صدره ان اراد بكون ذواته الاجازات بطبائعهما
ووجودها اطلاقاً والآثار لذاته ووجوده تعالى انها معلولات فالفئة منه تعالى فيسلم لكن لا يلزم منه ان علمه سبحانه بها في علمه بذاته
وان اراد بمعنى اخر فليتصور حتى ينظر فيما رخصه بانه اراد به ان ذوات الاجازات تعينات للذات الحققة البسيطة المطلقة الواجبة
فهي منطوية في تلك الذات الحققة فالعلم بها منطوي في العلم بالذات ويعضده في الحاشية قال الاستاذ في بعض حواشيه يعنيك
عليه حالها واصناف الاشرعية بالقياس الى موصوفاتها التي هي منشأ لانزعها فان من يترك منشأ انزع شيء يترك ذلك
الشيء بان ينزع عنه البتة فالممكنات كلها بمنزلة الاوصاف الاشرعية والاعتبارات العقلية له سبحانه تعالى وهو سبحانه

بمنزلة منشأ انزعاج اهل الصوفية قالون حيث قالوا ليس في الوجود الا الواجب تعالى وانما الممكنات هي محو اعتبارية فان العالم عندكم
 عرض كحقيقة اعتبارية منتزعة عن حقيقة واحدة موجودة بحسب الحقيقة فعليه تعالى بذاته تعالى بذاته بحيث لا يغرب عنه
 شيء تفصيل لا يلحق بهذا المقام انتهى فان لو هم ان كيف يتقبل الاجمال في علمه تعالى فانه لا عبارة عن الصورة الواحدة البتة الى صورة
 متعددة كما في الحد والمحد وادع عن عدم تمييز شيء عن غيره وظاهر ان كلامنا منتق منها اما الاول فلان العلم الاجمالي عينه تعالى
 وهو سبحانه واحد بسيط فمتنع انحلاله الى صور متعددة واما الثاني فلانه يؤدي الى انفصال في ذاته تعالى كما دلت ان كل واحد من الممكنات
 متنازعة عن غيره في علمه تعالى فافرح بان انحصار الاجمال في النحوس المذكورين ممنوع بل لذلك نحو ثالث لما بينه بقوله فهو كالحالة
 الاجمالية البسيطة الحاصلة لك عند سؤال من يتجسسك في المناظرة قبل ان تفصل الجواب شيئا فشيئا فان تفصيل للتشبيه في التفصيل
 تفصيل الجواب منكشف عندك بتلك الحالة اي الحالة الاجمالية انكشافا تاما وموجود بعين وجودها اي وجود الحالة الاجمالية قبل الاجابة
 من غير تميز فيها اي في الحالة صلاحي اي الحالة تعقل بسيط بالفعل وعلم فعلي ايجادى ومبدأ الكل واحد من كل التفصيل بحيث يتطوى
 اي يندرج علمه اي علم كل واحد من كل التفصيل في علمها اي علم الحالة الاجمالية ثم اذ فصلت بحصيل لك علم آخر لكل مع الامتياز اي يمتاز
 كل واحد من كل التفصيل عن الآخر وهو اي العلم الآخر تفصيل علم انفعالي له اي للعلم الفعلي ليس المراد بالانفعال ههنا الا انفعال التجرد
 الذي هو من شأن البيولي والشيء البيولي بل محجور كونه مستفاد من الغير اي المعلوم وهذا النحوس العلم ليس من صفاته الكمالية غاية ما يقال
 انه مصطلح جديد ولا مشاحة فيه كذا في الحاشية فلممكنات وجود اجمالي هو نفس ذاته وجوده تعالى وهي اي الممكنات بهذا الوجود
 اي الوجود والاجمالي متحدة مع سبجانه من غير تكرار في ذاته تعالى لان وجود الواجب تعالى عين وجود الممكنات فهو الكل في حد ذاته وعلم
 اجمالي لها اي الممكنات يتطوى في العلم الاجمالي في علمه تعالى بذاته وهو اي العلم الاجمالي العلم الفعلي الذي يتبنى عليه سرجكل اي يتناول
 جعل المجهول تحييد وجود تفصيله للممكنات متميزة اي بالوجود وتفصيل كل واحد منها اي من الممكنات عن الممكن الآخر وهي اي الممكنات
 بهذا الوجود وتفصيل معلومة له تعالى صانعة عند سبجانه بذاته لا بصورها وهذا اي الوجود وتفصيل علم تفصيله لها اي الممكنات تترتب على العلم
 الاول الاجمالي الفعلي وهذا العلم انفعالي يستفاد من وجودها اي وجود الممكنات فعليه تعالى هذا اي تفصيله بالكل اي جميع الممكنات بعد ذاته
 تعالى لان العلم التفصيل متاخر عن علمه تعالى الاجمالي الذي هو نفس ذاته تعالى فيكون العلم التفصيل متاخر عن ذاته سبحانه وبعد علمه
 تعالى بذاته لان علمه عين ذاته واذا كان العلم التفصيل متاخر عن ذاته تعالى كان متاخر عن علمه بذاته الذي هو عين ذاته فكل واحد
 من النحوس اي العلم الاجمالي الفعلي والعلم التفصيل الانفعالي علم حضوري له تعالى والفرق بينهما ان الاول عين العالم والثاني عين
 المعلوم لا يرتسم اي حصولي وما هو صفة كماله له تعالى هو النحو الاول اي الاجمالي الذي هو مبدأ الانكشاف وعينه تعالى لا
 النحو الثاني الذي هو التفصيل الانفعالي بمعنى الحاضر عند المدرك والا يلزم استكمال له تعالى في صفة العلم التي هي من صفاته الكمالية بالغير
 والتالي باطل فالمقدم مثله ثم نقض عليك انه قال الفارابي في الفصوص علمه بالكل بعد ذاته وعلمه بذاته نفس ذاته وكثرة علمه بعد ذاته
 فهو الكل في حد ذاته انتهى وتوضيح ان قوله علمه بالكل بعد ذاته وعلمه بذاته نفس ذاته كان يوشم بظاهره ان علمه تعالى بالممكنات ليس في
 مرتبة ذاته الحق بل هو بعد ذاته وذلك ليلزم تعريته سبحانه عن كمال العلم في مرتبة ذاته فاذا زال هذا الوجه بقوله وكثرة علمه بعد ذاته
 فهو الكل في حد ذاته يعني ان المراد بكون علمه بالكل بعد ذاته ان كثره علمه اي علم التفصيل بعد ذاته واما العلم بالكل قبل الكثرة فهو منطوي في علمه
 بذاته لانه الكل في حد ذاته اذ الكل ليس الا الحقيقة حقيقة المنسب لمستطورة في التحينات فاشارة الشرح الى معنى قوله فهو الكل في حد ذاته
 واشارة الى معنى قوله علمه بالكل بعد ذاته بعبارة القول وعلم انفعالي يستفاد من وجودها فعمله بالكل بعد ذاته وبعد علمه بذاته ويرد عليه انه

علمه
 في العلم الاجمالي
 لما كان عين الوجود
 سبجانه وبه
 لممكنات من
 فكل واحد من
 تفصيله
 كان في العلم
 الاول بجماله
 من تفصيله
 لان العلم
 اي الانفعال
 على الترتيب

مبنی علی اتحاد الواجب والممكن هو غير منقول عن الفارابی ولا تستحسن حمل كلامه علی لم يعلم انه مذنبه وحق في توجيه كلامه انه لما ذهب الى ان
علیه الى الممكنات سائر صوابیه ورد علیه انه يلزم علی ای اکثره في ذاته تعالى قاطب عنه بان علمه الكل بعد ذاته كونه صفة منصفة لنفسه
لا محالة بعد الموصوف فلا يلزم اکثره في ذاته ولما استشرع ان يقال ان علی تعالى لو كان صفة منصفة لزم ان يكون علمه بذاته ايضا بعد ذاته قال وعلیه بذاته
نفس ذاته وكثرة علمه بعد ذاته یعنی ان علمه بذاته ليس صفة بل انها صفة منصفة لكثرة علمه ای علمه الممكنات وهي بعد ذاته فلا يلزم اكثره في ذاته ولما كان منوهم
ان يتوهم ان العلم الذي هو كمال له لو لم يكن في مرتبة ذاته كانت ایه غیر ذاته ولا كماله بل تكون منتظرة في تمامها وكما لها الى انضمام صفة العلم اليها وهو
خلف بل دفع بقوله فلو اكل في ذاته یعنی ان الواجب تعالى كمال تام في علمه ذاته لا ينظر في تمامه كمال ذاته شيئا آخر فليس انضمام العلم الى الذات بخلاف انضمامها لانضمام
الفصل الى الجنس فان كثرة علمه بعد ذاته غير متممة لها فلو التام الكمال في ذاته فالمراد بالكل ههنا التام الكمال لا يقابل البعض حتى يجمع التركيب ذاته سبحانه
والاجمع الممكنات حتى يتوهم اتحاد الواجب الممكنات ههنا ما افاده فضل المحققين في حواشيه علی هذا الشرح فتفكر في هذا المقام فایه من زوال لا قدم ومن
سطح الافكار بين الاقسام قوله لا ينتج ای لا يبرهن علیه سبحانه اذ لا علم له تعالى بل هو تعالى البرهان علی كل شيء لانه علة لكل فالمراد من البرهان
برهان العلم فانه المتبادر عند الاطلاق كما يشير إليه عبارة الشيخ الرئيس في فواتح كتاب البرهان من الشفا وذلك لان العلم الكمال من البرهان ذلك الفرد
هو المتبادر عند الاطلاق انما يسل اليه ای الى ثبات وجوده ومفاد تحقیقه وباجمله هذه المطالبات هي غير مستفادة من البرهان كذا في الحاشية
وتعريف ذلك ما روى انه قيل للير المومنين ابی بكر الصديق رضي الله عنه ان عرفت ربك محمد سلی الله علیه وسلم عرفت محمدًا علية الصلوة وبركًا فاجاب
بقوله بل عرفت محمدًا برزلی ولا تكن امین انیه كاشفة ومحة ای حطية لاكتشاف لا مفيدة ای غیر معطية للقيمة ولذا سميت البراهين المذكورة في
الفرقان الجدید بالآيات قال غر محبده سهرم آياتنا في الآفاق وفي انفسهم الآية فهدى الله سبحانه الى ان آثاره في الآفاق والافسقات علی
وجوده تعالى في اعلام علی قدرته كاشفة دالة علی انه تعالى له الامر والخلق وهذا قوله تعالى حتى تبين لهم انه الحق ولما كان هو سبحانه سوجد الكل
شي كان هو البرهان علی كل شيء فهذا قوله تعالى ولم يكف ربك انه علی كل شيء شهيد كما قال سبحانه تل ای شي اكبر شهادة قل الله اولم
هذا اذا معنى قوله لا ينتج للقول ولو معنى للفاعل بمعنى لم يلد قال الامام ابو منصور سرح اتحاد الولد لا يكون الا لاحد وجه اربعة اما الشواهد تغلبة
لوحشية تاخذه فيحتاج الى من يتاخر اولدفع عدو لغمة فيحتاج الى من يستغفره ويستغيث به وكخوف حدثان الدهر الموت ليرث ملكه يقوم
مقاسه الله تعالى معال عن هذه الوجوه كلها وبیان ای بیان نفی كونه تعالى والدا ومولودا ان الولد والولد متكافيان ای متضامان
وتماثلان فان قيل ان المرأة اجلي قد يتولد منها احيية كما يدل علیه المشاركة فلا يجب التماثل من الولد والولد قلنا المراد بالتماثل ههنا المشاركة
في الادوات النفسية ان لم تكن كاملا بجهة التماثلين فتشمل المشاركة في الجنس ان الاتحاد في الماهية النوعية كذا في الحاشية یعنی ان التماثل عبارة عن التشابه
في الحقيقة النوعية والمراد ههنا التشاكر في الادوات النفسية فتشمل المشاركة في الجنس فلا بد تولد احيية من المرأة اجلي وتولد لغير من الفرس كالحمار هذا التفصيل
في التعليق المرحوم الواجب ليس يجب ان الواجب اخراي ليس متضايف له فلا يكون والدا ولا ولدا الا كان متضايفا والممكن انما له سبابة تغير العلم له ليدور
ان يكون بين الولد والولد المتماثل والتكا في جميعا وكلاهما منتصف كما تعلم فمتنع كونه تعالى والدا ولدا وهو ای نفی التماثل بين الواجب تعالى والممكن
لما ثبت ان صدق وجوب الوجود ونفس حقيقة الذات الواجبة فيد وجوب علی تلك الحقيقة انما دارت فلا يكون فرد من تلك الحقيقة ممكنا
فلا يكون الممكن مثلا للواجب سبحانه وبیان الاول ای عدم التكا فبين الواجب ان معنى التكا هو علی ما ذكره الشيخ في آيات اشفا وانه الحق
الطوسي ان لا يتصور تحقق احدهما ای احد التكا فيمن تقطع الابان تحقيق وتقول لا خسر مدی مع احدهما فلا يكون التكا فالواجب علاقة ذاتية
بينهما ای بين التكا فيمن البعلية والحلولية ای يكون احدهما علة موجبة لآخر او معلومة لهما لا ثالث لكن لا يضايق في ان يوقع من الاتحاد
بينهما ای بين المعالين ارتباطا غيرا بينهما بحيث لا يعلل بينهما الاخر وسياقي في محبت اشراط ان شاء الله تعالى في هذه العلاقة

في مجتبات الكليات توضيح لمرام باافاد ونسب الايمان من زوايا كان حقيقة التي هي صدق وجوب الوجود وجنس النعمين كما ثبت في مقابلة المفعول في قسمته
 غير اخلاية في قوامها على احوال الجنس الفضل المقسم يكون انما بالامام الجنس مفيد الوجود واد حقيقة هذا الجنس هي نفس تاكد الوجود وليس في الجنس
 كما يكون الذي حقيقة بجمته والوجود يخرج عنها كان فصلا المقسم المفيد الوجود مفيد الحقيقة فيكون الفصل المقسم اخلاية في حقيقة الجنس مفيد
 الحقيقة وقومها الى الجملة دخل فيها واللازم بل الفصل المقسم لا جملة خارج وهذا معنى قوله فما حقيقة هي الشئ الذي حقيقة نفس تاكد التقر الوجود
 عنى الوجوب تعالى الحقيقة الحيوانية التي هي غير عنى الوجوب غير عنى تاكد التقر الوجودية هو خارج عنها اي عن حقيقة الحيوانية لا ينقسم بها
 اي بالفصول والافاد وتمام اي افادة الفصول الوجود الفصل بناء على ان الفصول المقسمة عاية مفيدة لوجود الجنس لوجوب التقر في
 اي الافاد المذكورة افادة نسخ حقيقة فيدخل الفصل المقسم في نسخ حقيقة الجنس هو بل لا انقلاب الفصل المقسم الذي يكون
 خارجا عن حقيقة الجنس الى الفصل المقوم الذي يكون اخلاية فيما تقوله فما حقيقة مبتدأ وقوله لا ينقسم خبره وقوله لا حقيقة الحيوانية آه جملة
 متعززة بينهما لاجل التوضيح اذ الاشياء تبين بانها اذها وايضا جملة اخرى على البطلان كون واجب الوجود وجنس النعمين لا يزم ان يكون
 وجوب التقر لذاته مستفاد من الغير وهو الفصل المقسم المحصل لوجوده تعالى اذ على التقدير المفروض تتحقق الفارقة له سبحانه الى ذلك
 الفصل فيلزم الامكان اي مكان الوجوب تعالى وهو خلف من القول وايضا يلزم كون الفصول المقسمة باعلا الجنس اذ لا يخرج الفصل
 نسخ حقيقة هو اجماعا على تبينه ان استفادة نسخ حقيقة الشئ ابا ما خارج فهو اجماعا وهو مفروض لا اعتبار في الوجوب تعالى لذاته واما
 بالقوات فيلزم على تقدير انقسامه بالفصول المفيدة نسخ حقيقة عنى الموجدية ان يكون الفصول المقسمة مقومة بذاتها لوجوب خروجها
 عما ينقسم به وايضا يلزم تركب الوجوب تعالى بذاتها ايضا كما في الحقيقة فتفكر في قوله لا يتغير اي لا يحب الذات وهو ظاهر فان الله سبحانه
 باقية ازل ابد لا يولد ولا يموت ولا يذوق الانقلا ب من الوجوب الى الامكان هو كما ترى ثم توضيح المرام ان غير الذات قد يكون بتوارد
 اصور عليها وظاهر ان هذا النحو من التغير لا يعرض للملاديات كما في الكون والفساد وقد يكون بتبدل الحقيقة وصيرورتها حقيقة اخرى
 وكما ان نحو من التغير محال في جناب تعالى اما الاول فلتغيره تعالى من المادة واما الثاني فلانه تعالى ازل ابد في اما تغييره حقيقة
 مع كونها حقيقة اخرى فاما الارباب في استحالة مطلقا سوار كان في الوجوب تعالى وفي الممكن كما لا يخفى ولا يتغير بحسب الصفات الحقيقية
 ولا يحب الصفات الاضافية التي بازائها مباد مستقرة وهي الصفات الحقيقية التي تستلزم الصفات الاضافية كالعالمية مثلا اذ
 صفة اضافية له سبحانه تستلزمها صفة العلم الثابت له تعالى في انة تعالى قال شريف المحققين ان الصفات ثلثة قسم حقيقة
 كالسواد والبياض الوجود والحيوة وحقيقية ذات اضافية كالعلم والقدرة واثباتية محضة كالعبية والبقية وفي اعدادها الصفات السلبية
 انتهى فان تغيرها اي تغير الصفات الحقيقية والاضافية المذكورة ليس وجب تغير في ذاته تعالى ما في الصفات الحقيقية فظاهر واما في الصفات
 الاضافية الكذائية فلان تغيرها يستلزم تغير الصفات الحقيقية التي هي مباديها والتغير في الصفات الحقيقية يستلزم التغير في ذاته تعالى لانها هي
 المذكورة مترتبة عليها اي على الذات في الترتب بالابواب في الصفات الحقيقية او بواسطة كمان في الاضافية المذكورة فانها ترتب على ذاتها تعالى
 بواسطة الصفات الحقيقية المترتبة على ذاتها تعالى ثم تلو عليها في الصفة الحقيقية عبارة عن التي لا يتغير فيها الاضافة اذ لا اول ولا عرض ولا صفة
 الاضافية المذكورة عبارة عن التي لا يتغير الاضافة في مستورها وان عرضت لها الاضافة في تحتها بحيث لا يرتب عليها الآثار الا بتلك
 الاضافة فالاولى كالحياة والثانية كالعالمية والقدارية كما اذا تغير معلوك ومعلومك لان تغير المعلوم والمعلوم يستلزم تغير المعلول
 والعلم وهما من الابدان الحقيقية وتغيرها يستلزم تغير ذات الموصوف اذ كانت اوصافه نفس انة كمان في الوجوب تعالى كذا في الحقيقة
 فهو سبحانه الان كما كان ما فيه شائبة لتغيره والحدان واما الصفات الاضافية المحضة كالعبية والقبالية وهي التي ليست بازاها مباد

منه

الصدقيات
والتي هي من جنس
الصدقيات
والتي هي من جنس
الصدقيات

متقرة في ذاته تعالى فكل الصفات عبارة عن التي تعبر في مفهومها الاضافة كالارضية فانها لا توجد الا بوجود المزدوق بحسب المتعارف فيغير لا يستوجب
تغير اصلا اي لا تغير في ذاته تعالى ولا تغير في صفاته الحقيقية ولا في الاضافية المذكورة سابقا فان التعاقب والتجدي فيها هي في الاضافية المحضنة
يرجع بالحقيقة الى التعاقب والتجدي في الامر لهبانية عن الذات كما اذا تبدل في ميسيك ما يسار ك وانت مستقر على ذاته ومكانه الاصلي فان
تبدلها لا يستوجب تبدل في تلك الامكانات الاصلي له تعالى عن الجنس والجمات هذا اي التعلل الى عن الجنس وتصريح هذا على تقدير ان ايد الجنس
المعنى المصطلح عليه عند اهل البيان هو ان كل القول على الكثرة المختلفة باختلاف في جوابها هو ما علمت من قول الايجد هو معنى الاخبار الذميمة
التي منها الجنس اذن يحصل البرعة فانما عبارة عن ان يؤتى في الديانة بما يناسب الغرض من السوق الى الكلام او يراى الجنس المشتمل على معناه اللغوي
وهو كل ضرب من الشئ فالادب الجنس من العجائز على في القاموس فالمعنى انه تعالى متعال عن الجنس في ذاته في قوة كونه سبحانه متعاليا عن المشتمل في كل
الاصناف من ذلك المعنى فلا امثال واشكال من ذلك الجنس فنفي الجنس عنه تعالى في قوة نفي المشتمل عنه سبحانه ومن يمانية وهو قول الشارح وقاية تبدل
على نفي التماثل له وهو خلاف قانون البرعة الا ان يقال الايام بمعنى البرعة اي ايام الاشعار بالمقصود يعني حصول برعته الاستمالة كما كان
الاشعار بفعل بالمقصود حاصل على تقدير المعنى الاصطلاحي المراد بالجمات ما جمات ليست اي الفوق واليحت في الامين والشمال والقدام والخلف
او الاستداوات الثلاثة هي اطول والعرض اعم وهذا المعنى يقال انقسم من في اجمات الثلث واضح في جهتين في خط في جهة وهي
اجمات كل من اجمات ليست او الاستداوات الثلاثة من خواص الاجسام وهو تعالى بدمي فمن الجسمية التي تقبل الانفعال والاعدام ولو
متصله فرضا مطابقا للواقع وانما قلنا فرضا مثل انقسم العقلية والوهمية ايضا ثم قيدناه بالمطابق للواقع لان الفرض بهنا ليس
بتقدير الشامل للجمادات بل بمعنى تجزئ يعقل تجزئ امطابقا للواقع كذا في الحاشية ثم توضيح مقال الشارح على في بعض الجوانب التي اوجب
سبحانه متعال عن اجمات المنسبين المذكورين لكونها من خواص الاجسام والواجب تعالى برمي عن الجسمية القابلة للانفعال والاعدام
لانه لو كان جسمانيا وابنه كان قابلا للانقسام لتهته ولو فرضا في التجزئ العقلية المطابق للواقع وكل ما كان قابلا للانقسام كان
قابلا للاعدام ولو في التجزئ العقلية المطابق للواقع والتالي باطل فاقدم مثالا باللائمة الاولى فلان الجسم متد وكل جسم يمكن ان ينقسم ولو
بان يفرض في شئ دون شئ فرضا مطابقا واما اللازمة الثانية فلان الانفصال الباعدي فهو عبارة عن اعدام متصل الواحد او وجودي
فهو عبارة عن جد وث متصلين هو مساوق لاعدام متصل الواحد فالانفصال بامتناع الاعداد ومساوق له على التقديرين
فكل ما كان قابلا للانقسام كان قابلا للاعدام واما بطلان الثاني فلان الانفصال ان كان خارجيا كان اعدام الجسم في الخارج او مساوقا
وان كان فرضا كان اعدامه او مساوقا لاعدامه في التجزئ العقلية المطابق للواقع لاني التقدير الوهمي الاخر اعم فقط والاعدام الجواب
سبحانه في الخارج او في التجزئ العقلية المطابق للواقع صريح البطلان اما الاول فظاهر واما الثاني فلان العقل لا يجوز العدم على الوجود
سبحانه تجزئ امطابقا للواقع انتهى قوله جعل الكلمات الجزئية تفصيل المقام وتحقيقه ان حقيقة الوجود بالمعنى المصدر هي ليس بالفسر
صيرة الذات وقومها في ظرفنا اي في الخارج او في الدين وفي الحاظ ومطابق الحكم به اي بالوجود بالمعنى المذكور ومصادقه
نفس تقرر لما بهيته وفعلتها فانها هي متقرره بافاضة غير نفسها اي الماهية الممكست التي هي المفاضة بافاضة الجاهل كانت
الحقيقية التي هي صدق تحمل فيها اي في الماهية المتقررة المذكورة رجعت خبر كانت الى حثية تعليمية هي كون الذات
صادرة عن الجاهل حتى لو قطع النظر عن هذه الصدور يلم يصح حمل الوجود على تلك الماهية واهي متقررة بنفسها بالعلية
اي الوجوب تعالى في وجوده بذاته لا بغيره والارغم احتياجه تعالى الى غيره هو يمانية في الوجوب فمصدق الحكم هناك اي الحكم
بالموجودية في الماهية المتقررة بنفسها نفس تجزئ حقيقة متقررة بالذات لا باجاءل تحقيق المرام على افاذه ففصل لتحقيقين

بالحقيقة

ان لفظ المصدق يحتمل معنيين الاول مطابق الصدق منشأ الانزع كما يقال الما بهية المتقرة مصداق للوجود ومصدق للذاتيات هو هذا
يساوق المحكي عنه والثاني معناه الصدق بمعنى الثاني يحتمل معنيين الاول معناه الصدق في الواقع والثاني معناه الصدق في لحاظ الملاحظ والاول
منها ايضا يحتمل معنيين الاول ان يراد به الصدق مطابق المحكي عنه فانه معناه الصدق البتة وبعد تحقيقه لا يحتاج نفس الصدق الى معناه اخرى
وثانيهما ان يراد بها ما هو معناه المطابق للصدق اي المحكي عنه فان ما هو معناه لتحقيق المحكي عنه معناه صدق الحكاية البتة فاذا احكينا بان الما بهية
وجوده في مصداق الوجود بمعنى الاول ان معنى منشأ الانزع وبالمعنى الاول من المعنيين المذكورين للمعنى الاول من المعنى الثاني ان معنى الصدق
بمعنى مطابق المحكي عنه يعني نفس الما بهية المتقرة بلا زيادة اهل عليها ليس المتقرر انما ارادنا ان يكون عليها كما عرفت والمصدق بالمعنى الثاني من المعنيين
الاخيرين هو جاعل الما بهية واما المصدق بمعنى معناه الصدق في لحاظ الملاحظ فما يكون معناه لصدق الوجود وعلى شئ في لحاظ الملاحظ سواء كانت
علته في نفس الامر ايضا ام لا فمشاهدة ترتب الآثار على الصدق الوجود في لحاظ الملاحظ وبما يجوز ان يكون صدق الوجود وعلى ما بهية يات في
لحظ الملاحظ ضرورة لا غير محلول العلة او يتحقق فيما سبق ان مصداق الوجود اي مطابق صدقه في الكل نفس الحقيقة المتقرة بلا زيادة اهل عليها
سواء كانت الما بهية وجبة او ممكنة غاية الامر ان مصداق الوجود والوجهي ليس له معناه ومصداق الوجود الامكاني مجموع محلول وهذا الفرق لا
يستلزم الا انه لا يتحقق المصدق بمعنى معناه الصدق المحكي عنه بالوجود في الوجهي كما يتحقق المصدق بذلك المعنى في الممكن بل لا يلزم من ذلك ان يكون بين
مطابق صدق الوجود في الوجهي وبين مطابق صدقه في الممكن فرق الا بان الاول مستغن عن العلة والثاني محتاج اليها لانه لا يكون
المصدق في الاول نفس الما بهية المتقرة بلا زيادة هو في الثاني الما بهية المتقرة مع انرا ان يكون عليها فاذا انما الفرق بين الوجود والوجهي
والوجود والوجهي الا بان في الثاني يتحقق المصدق بالمعنى الثاني من المعنيين الاخيرين ايضا وفي الاول لا يتحقق المصدق
بذلك المعنى اما المصدق بمعنى معناه الصدق في لحاظ الملاحظ واعتبار المعبر فمجرد ان يتحقق في التقييلتين في يجوز ان يكون انزع الوجود في الوجهي
والاذعان بصدق الوجود عليه بوسط كما يجوز ان يكون انزع الوجود من بعض الممكنات والاذعان بصدق الوجود عليه بوسط اذا
تقرر هذا فنقول قد عرفت ان الفرق بين الما بهية الواجبة والمما بهية الممكنة انما هو تحقق المصدق بمعنى معناه مطابق المحكي في الما بهية
الممكنة وعدم تحققه في الما بهية الواجبة واما حيثية الاستناد الى الجاعل لصدور عنه فهي لا يمكن ان تكون مصداقا للوجود بمعنى
مطابق صدقه ولا ان تكون جزءا من مطابق صدقه والالزام ان تكون هذه حيثية مقدّمة على الوجود لان المصدق
و جزاءه لا محالة مقدم على الصادق وقد تحقق سابقا ان مطابق صدق الوجود هي نفس الما بهية المتقرة بلا زيادة اهل عليها
ولا يمكن ايضا ان تكون مصداقا للوجود بمعنى معناه الصدق مطابق صدق الوجود فان علة في الشئ باطل لانك حيثية تقوم على ان تكون تلك
الحيثية علة لصدق الوجود في لحاظ الملاحظ فكلام الشارح في هذا المقام لا يخلو عن مسالة فانه ان اراد بالمصدق في قوله كانت حيثية
التي هي مصداق الحكم مطابق الحكم او علة مطابق الحكم فذلك باطل المصدق بمعنى مطابق الصدق نفس الما بهية ومعنى معناه مطابق الصدق
اذات الجاعل لحيثية كون الذات صادرة عن الجاعل فانه متاخرة عن الوجود وان اراد بالمصدق معناه الصدق في لحاظ الملاحظ سلم
لكل من يستقيم قوله المصدق الحكم هنا كلفه تجوهر حقيقة المتقرة بالذات لانه ان اراد بالمصدق ههنا مطابق الحكم لم يستقيم الاقرار
بين التقييلتين ان اراد بعلته صدق الوجود في لحاظ الملاحظ فيجوز ان يكون علة صدق الوجود وعلى الحقيقة الواجبة في لحاظ الملاحظ حيثية
اخرى سوى تجوهر الحقيقة المتقرة وعلل مقصوده ما ذكر من ان مصداق الوجود في الممكن محتاج الى العلة متقربها وصادقة في الوجهي مستغن
عن العلة متقرب بنفسها وعبر عن الاول بان المصدق حيثية تعليلية وعن الثاني بان المصدق في الوجهي نفس تجوهر الحقيقة والامر سهل
في العبارة بعد توضيح المقصود انتهى فيكون الوجود نفس الذات فليجعل على كون مصداق الحكم سناك نفس تجوهر الذات المتقرة بنفسها وهي

تستغني عن سببها في الحقيقة ووجوده يتبعها عن الغير فلهذا الذات اي الذات الثانية التي مصداق الحكم فيها النفس تجوز للذات المتقدرة
بالذات هي الواجب بالذات انما قيد بقوله بالذات حرا عن الواجب بالغير والذات الاولى وهي التي مصداق محل فيها صدى راعن
الاجل لا نفس في تمامها لكن بالذات هذا القيد ليس للاحتراز بل لبيان الواقع ولرعاية المقابلة مع الواجب بالذات لما تقر انه لا
مكان للغير فالوجود في الواجب تعالى عين في سببها ليس المراد من الوجود هو المعنى العام لمسطر البديهي المشترك بين الموجودات كلها فان
لكونه اعتبارا لا يصلح لان يكون عيناً لشيء من جملة الموجودات فضلاً عن ان يكون عيناً له سبحانه بل المراد بالمعنى الحقيقي الذي هو المصداق
لوجودية الاشياء وهو تعالى بذاته مبدء الانتزاع اي انتزاع الوجود لمصدره ومصداق محله بما تلونا عليك لمع ان في قول الشارح
فالوجود مصنفه لا يتخير ان المراد من لفظ الوجود المذكور هو الوجود الحقيقي ومن الغمير الراجع اليه المذكور في قوله لا انتزاعه هو الوجود
لمصدره بخلاف الكبر في ليس بذاته مبدء الانتزاع الوجود ولا احتياجه في تفرده ووجوده اليه تعالى اذ الواجب بالذات يستحيل ان يتعلق بعبارة
تفصيل لكونه تعالى بذاته مبدء الانتزاع الوجود ووجه الاستحالة ان في كل المطلق يستدعي الانقلاب من الواجب لذاتي الى الامكان
وهو كما ترى ولا يصح له تعالى ان يكون موجوداً ووجه من تلقاء ذاته بالعلية بان يكون ذاته تعالى علة مقتضية لوجودها كما هو
المتكلمين كذا في الحاشية يعني ان المقصود من هذا القول ان ما ذهب اليه المتكلمون من ان الوجود ذاته عليه سبحانه معاول له تعالى في مطابق
صدق الوجود عليه ذاته تعالى من حيث انها مقتضية للوجود وغير صحيح فحقق ما هو مطلوب الشارح من ان وجوده تعالى عينه كما هو ناظر الى
المنفصل الى النفس سنة اي طريقة اللوازم المعلولة بالنفس لما يتبعه كالزوجة للاربعه والا فيقع طبعاً وجد فوجد بينه تعالى وبين الوجود
يعني لوجه ذلك الصبح ترتيب الواجب الوجود على ذاته تعالى انما بان يقال وجد ذاته فوجد وجوبه ووجوده كما هو شأنه في العمل العلوي
وانما لم يتبين في تعالى بين الواجب الوجود لانه على تقدير كون ذاته تعالى علة للوجوب يلزم ترتيب الوجود على ذاته تعالى انما بان يقال ايضا لان الواجب
مقدم على الوجود هكذا قيل في تقدم الواجب على ذاته تعالى على الوجود بحسب الوجود وان كان هذا التقدم ذاتيا كما يقتضيه اعلية والمعلولية اما عست
ان موجود كل علة مقدم على وجود المحلول ولو ذاتيا كما هو مقتضى طبع وجد فوجد فيلزم تقدم شيء اي الوجود على نفسه ان كان الوجود لمسبق
عين الوجود السابق وهو موجودية اي موجودية الواجب سبحانه لوجوده وان كان في ذلك غير الوجود السابق ويكسر تقرير الكلام بان الواجب
تعالى لو كان علة لوجوده كان باقيا عليه الوجود فالوجود ان اما متحداً فيلزم تقدم الوجود على نفسه وهو مستلزم تقدم الواجب على نفسه
او تقدم الوجود على الوجود مع اتحادها مستلزم تقدم المصداق على المصداق مع اتحادها والمصداق هو الواجب تعالى او متغايران
فيلزم موجودية سبحانه لوجوده في قوله تقدم شيء هو الواجب الضمير في قوله موجودية راجع الى القريب وهو الشيء
والا كلمة او في قوله او موجودية لان الفصل الحقيقي اذ الوجود ان كانا متحدين فيلزم تقدم شيء على نفسه ان كانا متغايرين لم
موجودية الواجب تعالى بوجودين بل بوجودات غير متناهية فان الكلام في الوجود والثاني كالقلام في الوجود والاول والكلام
في الوجود والثالث كالقلام في الوجود والثاني وهكذا الى لا نهاية له وكله بل للترقي وسامحا لان اي تقدم شيء على نفسه موجودية
بوجودين محالان اما استحالة الاول فحاجة غنية عن البيان اما استحالة الثاني فلما في بعض نحو شيء من ان الشيء الواحد لو وجد
بوجودين بحيثي ما له الموجودية فان كان ما له الموجودية نفس الذات لزم ان يكون الذات الواحدة ذاتين ان كان غير الذات فان
الشيء الواحد في موجودية الذات كان لا خلو وان لم يكن جدهما بل كل موجودية الذات بهما جميعا لم يكن كل واحد منهما ما له الموجودية
وهو في ذاته المنفصل اما استحالة موجودية شيء بوجودات غير متناهية فلما لا يتصور موجودية شيء واحد بوجودين كان موجودية
بوجودات لا متناهية اي اولى بالاستثناء هذا ثم بين الشارح دليلا آخر على عينية الوجود لذاته تعالى مع قطع النظر عن ابطال الدور

والتسلسل في الوجودات غير المتناهية كالوجود الاول في الكلام في ذلك المجموع كالکلام فيه فاما تقدم عليه في الوجود الذي يتقدم على مجموع الوجودات ويخرج ذلك الوجود عنده من المجموع كان الوجود المتقدم الخارج عینه تعالى وهو المطلوب حاصله على ما في السجاسة اذا اخذنا مجموع الوجودات الزائدة اللانتهية بحيث لا يشترط عندها شيء فذلك المجموع كالوجود الاول في كونه سبوقا لوجود يقتضي فالوجود السابق عليه الخارج عنه يجب ان يكون عینه والايكون من جملة آعاده في ذلك قال تعالى في ان قوله او مجموع الوجودات باو الفاصلة لا باو التعليق لكن كان اللائق للشراح ان يقول هكذا قد تبدل بان مجموع الوجودات الخ كما لا يخفى فوجوبه وتفرده ووجوده لنفس ذاته تعالى وعين حقيقته سبحانه فانه لو كانت زائدة عليه تعالى كانت محلولة له سبحانه وقد ريت بطلانه فاذن هي نفس ذاته تعالى وليس لها مابية واما الوجود الحقيقي الذي هو مصدر الوجود لمصدره في نفسه تلوه عليا قد خلت في انه يجوز إطلاق المابية عليه تعالى ام لا فالحق الدواني مسلک المسالك دل حيث قال له سبحانه مابية هي الوجود والمصدر الشيرازي اثر الطريق الثاني ولويد ما افاده رئيس بصناعته في التعليقات من ان الاول تعالى للمابية له وما ذكره به من انه يجب جوده لا يجب جوده اذ لفظه ما اشار الى المابية في التحقيق افاده ان الوجود من ان اذا كان المراد من المابية حقيقة بطلية كما هو معلوم ارباب المعقول فالحق مع الشيرازي وان كان المراد الذات فلا امر في استقامته ما خارجه الدواني فالنزع الى التشاجر اللفظي وليس فيه ظلمة العدم هذا فنور قائم بذاته مستقر بنفسه وجود وموجود ووجوب وجوده كذا سائر الصفات فانه عالم وعالم وقدرة وقادر وزادة ومريد لان صفاته عين ذاته تعالى ثم لما افاد الشراح اول ان الوجود على نحوين يجب ممكن الواجب تعالى مستغن عن العلوية بخلاف الممكن فترجى على ذلك ان علوة الافتقار في الممكن الى العلة هي الاسكان فقال افعلى الاسكان هي الاسكان الخاص في المقابل للوجوب وهو سلب ضرورة التقدر والوجود وسلب ضرورة اللا تقدر واللا وجود علة تامة لافتقار الممكن بحسب حقيقة حقيقة ويتبعها في الافتقار المذكور وفيه يزالي ان افتقار الممكن بحسب نفس حقيقة حصل بتبوع وافتقاره بحسب الوجود فرع وتابع لذلك الافتقار الافتقار في وجوده الى متعلق بقوله لافتقار جاهل موجب عجزه علم والا ان علة فاقية الممكن الى العلة ما في بعض المتكلمين في جوابه الى ان علة هي واثبت بعضهم الاول ان احد وث شرط للعلة واما ثلثة جعلوه شرط للعلة وحكماء ينكرون كل ذلك ويقولون ان علة الحاجة هي الاسكان في التفتيس في المبطلات واما ثانيا في ليس المراد بالاجل الموجب ليقابل الفاعل بالاختيار فان الحق ان الاجل الحق في اختياره ان الفاعل في شأنه الفاعل بل المراد منه ما يرجع احد طرفي الممكن اعني التقدر واللا تقدر ترجيها بالغالى حد الوجوب فان لم يمنع جميع انكار عدم الممكن لم يترجح الوجود لانه لا يمكن وجود الممكن بالكلية لوجوده من تلقاء ذاته ومن تلقاء غيره غير بالغة الى حد الوجوب وكذا لا يمكن بالولوية لعدم من تلقاء ذاته ومن تلقاء غيره كذلك كما تقدر في مقاره وهذا الترجيح اى ترجيح الوجود به ووجوبه السابق على الوجود اما وجوبه للواقع عنه فهو وجوبه في الممكن بادم موجودا وذلك لانه ما لم يخرج عن حد التساوي ولم يمتد الى حد الوجوب لم يوجد وبعد تحقق الوجود متمتع عليه عدم مادم الوجود وتحقق ضرورة امتناع اجتماع الوجود والعدم في التفتيس تمام آخر من جملة انكار عدم المعلول عدم علة الموجبة فلا يكون العلة الموجبة ممكنة اذ هي متساوية بطرفين اى الوجود والعدم كالمعلول فلا يمنع بها اى بالعلة الممكنة عدمه اى عدم المعلول بالجملة لا بوجود الالاب الوجود بالعدم جزا ولولوية حد طرفي الممكن بالنظر الى ذاته وعدم كفاية الاولوية الخارجية في وقوع احد طرفي الممكن بدون وجوبه في الوسط في المبطلات وهو اى الوجوب لا يتاقي الالامتناع جميع انكار عدم قول الامتناع اى امتناع عدم الامتناع اتفاقا الواجب بالذات فكل احدى جوهرية انجاز اى الاسكان بمعنى كل يكون حقيقة ممكنة لا يستطيع ان يكون جاعلا اى قاله السجاسة من ان اعتبارات اى الممكنات واما عبر عنها بالاعتبارات اشارة الى تزيين الالحق من ان الممكنات اعتبارات وشيوات لذات الواجب وامتثلت تحت الوجود اى اعتبار اى ممكن كان فانه تعالى خالق كل شيء قس باس لطيف من قوايه تعالى قل الله خالق كل شيء وهذا ما يتطابق عليه المتكلمون

اختلاف علة الدواني
نفس الوجود

والفلاسفة خلا فالمتقنة في فعال العباد مطلقا للشيعة في الشر والصادرة عنهم من الكليات والخبريات بمعنى انه تعالى ابدعها من غير
اي عدم اصرار وبلطان الذات الى الاليس اى الوجود وتقرر حقيقة وهي كما انها منقورة اية تعالى في الوجودية كذلك منقورة
ايه تعالى في نسخ الحقيقة بل هربا عن المغايرة الواضحة مما ذكرنا لا افتقار اليه سبحانه في الوجودية وفي نسخ الحقيقة الى ان الافتقار
الاول عين الافتقار الثاني الافتقار في الوجود لا يرجع الى معنى محصل سوى الفاقرة بحسب اصل الماهية وفتح التجوهر فان الوجود نفس
صيرة الذات ومطابقه نفس الماهية وتقرره هو تقرر منشأ انزاعه الذي هو نفس الماهية وليس هناك شيء يوفد منه ذلك المفهوم
اي مفهوم الوجود وغير الذات المتجوهره فالافتقار في الوجود هو الافتقار في نسخ التقرر اى بحسب نفس الحقيقة لما وعيت ان الوجود
حكايه عن نفس الماهية والافتقار في الحكايه هو الافتقار بحسب الحكايه عنه وما جاز الانزعاعيات عبارة عن حاجه مناشيهما فاستبان ان الافتقار
في مفهوم الانزعاع اى الوجود لمصدرى الى ايجال بعينه هو الافتقار في الذات لتي هي منشأ الانزعاع الى ذلك ايجال من هنا
ظهر ان الاسكان كبنية لنفس الماهية اولاً وبالذات وللوجود انشعاع عنها ونسبته الوجود ايمانانيا وبالعرض فالامكان لا احدث
كما هو غريب المتكلمين بحسب الموجع يعنى عملة الاحتياج الى مجموعية الذات بأجل البسيط اى بخلق نفس الماهية ثم لما دريت انفا
ان الكليات والخبريات متساويتان في ان خالقهما هو الله سبحانه فلتقى على خلد ك الآن ان ليس التفرقة بينهما الا ان الطباع المرسله
اي الخلق المطلقه عن متيود الشخصيات وهي الكليات مقدمه في التاثير وقبول الوجود عن المبدع ايجادا بعبثية في خبريات في كاشية
ومعنى تقدم وجودها ان نسبة الوجود لهما اقدم من نسبة الخبريات بالذات بل بالزمان ايضا كما في الحوادث اليومية وسياقي
ان شاء الله تعالى انتهى قوله فيها كما في الحوادث اليومية فان الحوادث الجزئية كزيد مثلاً وجد اليوم وطبيعتة قد وجدت في الازل فتقدم
وجود طبيعتة على وجود الجزئي بالزمان ايضا قوله فيها وسياقي من ان نسبة الوجود الى طبيعتة اقدم بالذات بل بالزمان ايضا
كما في الحوادث اليومية من نسبة الى الاشخاص فلا طبيعتة من حيث هي بل بالقياس الى الاشخاص جتان جهة المغايرة والتفكير
وجه الاتحاد من حيث الخلط مع العوارض الشخصية ثم الامكان الذاتي من احوال الموجود كما كان باعتبار ماهيته لمساهمة الجردة عن
البيوانية ولو اجمعتها من قبل المتغيرات بافاضة ايجاد المطلق باقتضاء طبع الامكان الذاتي بالنسبة الى خبرياتها الموهونة
بتوارد الاستعدادات فان تعديلا للتقدم المذكور جعل الجزئي اى خلقه وان متصلة كان بعينه جعل اى خلق الكلي لما برز من
بعض المحققين على ان الشخص ليس هو مقتضا الى الماهية بل منتزع عن نفس الماهية فكما تقرر شخصت فمناك جعل
واحد ومجول واحد نفس الماهية لكنها من حيث حقيقتها المطلقة طبيعتة كلية فان دليل بعينيتها يجعلين لتقرر الوجود
في العين اى الخارج بافاضة ايجال الفياض اى واحد تحليل العقل الى ماهية مرسله كلية ومخلوطة بالوجود والشخص المتزعين
عنها اى عن الماهية المرسله بعد الفعلية وتقرر من ايجال لكن الطباع المرسله غير موهونة الوجود بتوارد الامكانيات المستعدة
والا يلزم كون تلك الطباع من الحوادث الزمانية وهو خلف عند الفلاسفة لزعمهم قدم العالم بانواعه هذا كالزمان نفسه نظير لما
لا يكون موهون الوجود بتوارد الامكانيات الاستعدادية وخلق اى محل الزمان وهي الحركة العقلية السريعة وحامل محله وهو الخلق
المجد للجهات ويقال له الفلك الاطلس الجرم الاقصى فلك الافلاك فهو حامل للحركة كما انه تتحرك بهاد احواله الجردة اى العقول
فهذه كلها غير موهونة الوجود بتوارد الامكانيات الاستعدادية ولذا صارت قديمة بالزمان عند الحكماء وانما التعاقب والتجدد
في الخبريات الحادثة الزمانية بحسب امتداد الزمان لا بحسب الوجود الواقعي الدهري لعدم التعاقب في الدهر وبذلك اى قوام
التعاقب علاقة الاسكان الاستعدادي وحركة المادة في الاستعدادات فالامكان الذاتي دون الامكان الاستعدادي

ثم في الطبائع المرسله لما كان فيضان الوجود عن مدبر العالم على خلاف تلك الجزئيات اي الجزئيات الحادثة الزمانية فان ملاك فيضان الوجود فيها هو الامكان الاستعدادي ومن ثمه اي من اجل ان الامكان الذاتي في الطبائع المرسله ملاك الفيضان شمع انهم يقولون ان الطبائع المرسله بما هي موجوده بوجه ذاتي قبل الكثرة اي قبل جزئي جزئي لا يعني ان الطبائع المرسله موجوده مجردة عن الشخصيات فان ذلك صريح الاستحالة فلما هرب هذا الكلام يدل على قدم الانواع سواء كانت الاشخاص قديمه دهرية كما هو ذهب الفلاسفة او كانت حادثة وحقبة كما هو عند من يرى ان الاعداد الزمانية اعدام حقيقة ويمكن ان يقال ان حاصل كلامه ان الطبائع المرسله غير موجودة على الخصوصيات الشخصية بما هي كذلك سواء كانت الطبائع المرسله قديمة او حادثة وتعني الوجود الآلي معنى لم يكن اجنافية الله تعالى من دون ان يكون موجودا بالامكان الاستعدادي لا يستند في قدم تلك الانواع وحق ان القول بقدم الانواع يتعاقب الاشخاص بسبب الاستعداد الزماني كما هو ذهب الفلاسفة باطل فانه لو كان الامر كذلك لكانت المادة من المبدأ الفاعل بانفس الطبيعة البهيمية من دون ان تشخص صلاها بهيكل الاستحالة او فرد خاص منها وهذا الفرد الخاص لكونه موجودا بالوجود بخصوص المادة والاستعداد يجب ان يكون مادانا فانيا فيكون الطبيعة البهيمية الصلابة حادثة زمانية اذ لا وجود لها قبل هذا الفرد الخاص على هذا التقدير او فرد بهم بما هو بهم وهو ايضا لها البطلان اذ لا وجود للمبهم بهم مثلا لو فرض ان نوع الانسان قديم يتعاقب اشياءه بحسب الاستعداد الزماني فيستحيل ان يكون اصدا عن المبدأ الفاعل هو الماهية المجردة او فرد بهم منه بما هو كذلك فجب ان يكون اصدا عن المبدأ الفاعل هو شخص واحد من متعينين هو حادث مسبوق بالمادة واستعدادا بالنوع الانساني حادث بعد وانه اذ لا وجود له قبله على هذا التقدير ولا يمكن ان يقال ان كلاما من جزئيات الكل مسبوق بجزئي آخر لا الى نهاية لانه لما ان يكون في تلك الجزئيات اللامتناهية جزئي يكون صادرا عن المبدأ الفاعل ان يكون المبدأ الفاعل علة قريبة له او لا يكون كذلك الا ان لا ياتل باطل لانه لو لم يكن شيء من تلك الجزئيات صادرا عن المبدأ الفاعل لم يكن شيء من تلك الجزئيات موجودا اذ وجود شيء منها موقوف على صدور شيء منها عن المبدأ الفاعل اذ لم يكن شيء من الجزئيات موجودا لم يكن الكل موجودا وعلى الاول فالصاع عن المبدأ الفاعل هو اول جزئي وبعده من جزئيات ذلك الكل فلا يكون جزئيات لا تناسبه في طرف الماضي وهو المطلوب هذا ما افاده افضل المحققين في حواشيه على هذا الشرح لان تعليل لكون وجود الطبائع المرسله وجودا انبيا تقرر بما اي تقرر الطبائع ليس الابعانية تعالى واما قوله غير موجودة الوجود بالامكان الاستعدادي فنناظر الى قوله قبل الكثرة بخلاف الشيء الطبيعي المكتشف بعروض المادة وهو الجزئي المادي فان وجوده موجود بالامكان الاستعدادي اما دعيت ان زيدا مثلا موجودا الوجود بنظرة خاصة باستحالة التعلق فخصته خاصة ثم لما عظمنا قال المصنف في الحاشية فيه اي في قوله جعل الكليات والجزئيات اشارة حيث ذكر المجهول ودون المجهول اليه الى ما هو الحق من القول بالاجعل البسيط المعنى الابداع اي اخرج الاليس اي الوجود من الاليس اي عدم الشيء قول هذا الذي جعل البسيط مختارا للاشراقية في الشارح وهو الى انه اي يجعل متوسط بين المجهول والمجهول اليه وهو جعل المؤلف وتحريره من النزاع بين الفريقين على ما في الاتفاق المبين ان الاثر بالذات على القول الاول اي يجعل البسيط نفس الشيء من حيث هو هو هذا يعني على ما تقرر عند الاشراقية من ان الوجود هو انتراع عن نفس الماهية فالكل عن لقولنا الماهية موجودة هي نفس الماهية اذ ليس الوجود امر اذ انما عليها انضما اليها عندهم فاجعل متعلق بالمراد فهو معنى الخلق وقيل واحد من الوجود والاتصاف اي اتصاف الماهية بالوجود اثر للبا على ان تعرض حقيقة على ما في بعض الجوانب ان الوجود عند الاشراقية نفس صيرورة الذات ومصادقة نفس الماهية من حيث هي هي بلا زيادة عليها والوجود والاتصاف بالوجود حكايه جعل الحكايه في الواقع هو جعل مصداقها اذ ليس الحكايه تقر في الواقع وتقرر مصداقها فهاك جعل واحد وتقرر واحد جعل نفس الماهية وتقرر ما فاذا اترع عنها معنى الوجود ومعنى الاتصاف بنسب هذا جعل

بغيره
بغيره
بغيره

والنظر إلى الوجود وإلى الاتصاف بالعرض لا أن هناك جملان متغايران أحدهما متعلق بالماهية والثاني بالوجود وبالانصاف
فإن ذلك لا يمكن لو كان للوجود وللانصاف به في الواقع مع قطع النظر عن خصوص تنوع الذهن لقرار قرار تقرير الماهية والماهية
الوجود ومعنى الانصاف بعد الاتصاف فهما متقرران بنفسهما في الذهن فهما مجعولان في الذهن مجعولان في الواقع انتهى
والأثر بالذات لمجاء على القول الثاني أي مجعول المؤلف هو الانصاف أي انصاف الماهية بالوجود ومن حيث هو أي الانصاف غير
مستقل بالمفهومية وراية بين حاشيتيه وبها الماهية والوجود أي تفسير للانصاف المذكور مفاد البنية التركيبية فكم أنه قد وقع
في بعض عبارات تقوم أن اثر مجعول على رأي المشائية مفاد البنية التركيبية فكم أن اثر المجعول في الافق المبين أن مرادهم مفاد
البنية التركيبية هو المفهوم الغير المستقل للباطني للانصاف وهو كما ترى لما ذكرنا في التحليل المرضي بل مرادهم مصداق البنية
التركيبية أي المحكي عنه للقفية القائمة الماهية موجودة فالمحكي عنه لهذه القفية هي الماهية المنضم إليها الوجود وهي مصداق انصاف
الماهية بالوجود كما أن المحكي عنه لقولنا بجسم بعض المنضم إلى البياض هو مصداق انصاف الجسم بالبياض فكم أن اثر المشائية
متعلق بل من فهو معنى التصدير معناه جعل الماهية موجودة فهو من قبيل جعل الشك فيض وهذا متفرض على أن الوجود عندهم منضم
إلى الماهية وأشي والوجود والانصاف لا من هذه البنية أي لا من حيث كونه معنى غير مستقل بمعنى المحرف بل من حيث أنه معنى
بمعنى مستقل فانه من هذه البنية لا يصلح عندهم لأن تكون اثر المجعول بالذات وهو ج ماهية كسائر الماهيات ومنه سقط
ما استدلى به على جعل البسيط من أنه على تقدير القول بجعل المؤلف لا بد من الانتهاء إلى جعل البسيط لأن الانصاف بانية من
الماهيات ووجه السقوط أن متعلق بجعل المؤلف هو الانصاف من حيث أنه مفهوم غير مستقل وراية بين الحاشيتين لا من حيث
أنه ماهية من الماهيات ولمحظ بالاستقلال ولزوم الانتهاء إلى جعل البسيط إنما هو على هذه البنية لا على تلك البنية اثر في ضمن
الأثر بالذات وقد استدلى عليه على جعل البسيط بقوله تعالى وجعل أي خلق الظلمات والنور فإن جعل معنى التصدير لا يجوز قصره
على مفعول واحد بل يجب ذكر كلا مفعوليه جعل بمعنى يخلق يستدعي مفعولا واحدا وفي قوله تعالى وجعل الظلمات الآية قصر على
مفعول واحد فهو بمعنى يخلق لا بمعنى التصدير كذا في الحاشية يستدل عليه بأن هذا الاستدلال المذكور في الافق المبين الوجود نفس
صيرورة الذات ووقوعها في العين أي استخراج الذهن ومصادقة أي مصداق الوجود بالمعنى المذكور في الواجب تعالى نفس
ذاته والالزم احتياج الواجب سبحانه إلى غيره وهو محال ومصادقة في الممكن حيثية الاستناد إلى الجعل وعلى تقدير قطع النظر عن
هذه البنية الاستنادية ليس للممكن قهر ووجودا أصلا فاذا كانت الماهية الممكنة في نفسها متفردة مستغنية عن الجعل
كما هو زعم القائلين بجعل المؤلف يصدق جعل الوجود وعليها أي على الماهية في مرتبة ذاتها وهذا الصديق من شيون الواجب
تعالى فلا يكون الشيء المتقرر في نفسه ممكنا بل واجبا لذاته لأن الواجب لذاته ليس الا ما يكون متفردا بذاته مستغنيا عن غيره
وبطلانه أظهر فاذن يكون الماهية الممكنة فاقرة من حيث قوامها وتقرر بها ومن حيث جعل الوجودية فالممكن بكلا اعتباريه
في الوجود صرف وإسباب البحت ونحوهما مبدءهما إلى التقرر والالين بجعل بسيط يتبعه على اللازم مفاد البنية التركيبية فهو كونه
موجودا كذا في الافق المبين ثم تقرير الاستدلال على إفاده بعض الاعلام أن الوجود بمعنى اعتباري أتزحمي وكذا انصاف
الماهية الوجود فلا تحقق لها في الواقع إنما يتحقق في الواقع نشأ اثرهما وهي نفس الماهية بلا زيادة ر عليها فهما تابعا
في التحقق الواقعي لنفس الماهية فكم أن نفس الماهية اثر بجعل بالذات فذلك هو المطلوب أن لم يكن نفس الماهية اثر للجعل أصلا
فتكون اجبة أو تكون اثر للجعل بالعرض تابعة في التحقق الواقعي للوجود والانصاف وهو باطل إذ ليس لها تحقق واقعي

بالذات انما اتفقوا على انفس الماهية فلا مساع لهذا الاحتمال بعد تحقق ان الوجود هي الصيرورة المنتزعة وليس لصفة موجودة في الخارج
 هذا او اعترض عليه اي على هذا الاستدلال المتعترض هو السيد الزاهد الهروي بانه لا يلزم من كون الماهية في نفسها متفردة مستغنية عن الجعل
 وجوبها اذ لم لا يجوز ان يصدق اي كمال الوجود عليها بحسب استنادها الى الجعل من حيث الوجود متعلق بالاستناد فقط اي لا من حيث
 نفس الماهية يعني ان الماهية متفردة في صدق الوجود عليها الى استنادها الى الجعل في لوقطع النظر عن الاستناد لم يكن للماهية وجود
 فلا يلزم كونها وجبا اذ الواجب ان يكون موجودا بذاته لا من حيث الاستناد المذكور ثم تقرير الاعتراض ان كون الوجود في الواجب الى
 نفس ذاته وفي الخارج حيثية الاستناد الى الجعل مسلم لكن لا يلزم من استغناء الماهية من حيث هي وجوبها فان استنادها للممكن الى الجعل
 يجوز ان يكون من حيث الوجود وان كانت الماهية من حيث هي مستغنية عن الجعل انما يلزم وجوبها الوجود مستند الى الجعل اصلا لا
 بنفسها ولا بحسبها والقائلون بجعل المؤلف لا يقولون به بل الماهية عندهم مستندة في صدق الوجود عليها الى الجعل وانت
 تجيب جواب عن لك الاعتراض قال في الحاشية توضيحه ان حقيقة الوجود ونفس صيرورة الذات في طرف ما بمصادقه ومبدأ انزاعه
 نفس قوام الماهية وتقرر بها واذا كان تقرر بها بجعل الجعل نفسها يرجع مصادقه الى حيثية تعليلية وهي صدورها عن الجعل حتى
 لو فرض تقرر بها وقوامها بدون الجعل لكفى في صدق الوجود كما في الواجب تعالى لا تتنازع لسلخ الاثر عن المبدأ واستحالة الانفكاك
 بين المفهوم ومصادقه فما كان تقرر به وقوامه بالذات يصدق عليه الوجود بالذات وما كان تقرر به بالعرض كان صدق الوجود عليه
 بالعرض فياخذ في دقيق انتهى بان مرتبة التقرر وفعلية الذات غير متساوية في منفاه عن الوجودية المصدرية والصيرورة المصدرية
 يعني ان يرتقي التقرر والفعلية متقارنتان لمرتبتين الوجودية والصيرورة المصدريتين فهما متلازمتان كما هو المسلم لدى الفقيين اي
 المشايخين الاشرقيين لان القول بتقرر الماهيات منفاه عن الوجود مخصوص ببعض المتكلمين وهم المعتزلة واما الاشاعرة وبكبار
 كلام فيكونونه بطلونه كما هو المذكور في الكتب الكلامية كذا في الحاشية فلو كانت الماهية الممكنة مستغنية في نسخ قوامها اصل
 تقرر بها عن الجعل كما هو نزعم المشائية كانت تلك الماهية مستغنية ايضا في صدق الوجود وصيرورة الذات بالضرورة اذ لا
 مقتضى لانفكاك الماهية واستنادها الى الجعل من حيث الوجود والافتقارها واستنادها اليه في نسخ تقرر بها لان افتقار الامور الاثرية
 واستنادها الى العلة ليس له معنى محصل لان افتقارها نشأ انزاعها ومطابقتها اليها والوجود امر انزاعي عبارة عن صيرورة الذات
 ووقوعها في ظرف ونشأ انزاعه ومطابق حملها انما هو نسخ تقرر بها كما سبق فتذكر وتفكر كذا في الحاشية تقرير المرام ان مرتبة التقرر
 مرتبة المصدق المحكي عنه ومرتبة الوجودية مرتبة الحكاية فاحتياج الوجود الى الجعل انما هو باعتبار مصادقه واذا كان المصدق
 مستغنيا عن الجعل فلا محالة يكون في مرتبة الحكاية ايضا مستغنيا عنه فلا يكون الاحتياج الى الجعل من حيث الوجود ايضا فعلى
 تقدير عدم الجعل بسبب يلزم الاستغناء عنه في صدق الوجود ايضا فبطل نزعم المتعترض من صدق الوجود على الماهية بحسب استنادها
 الى الجعل من حيث الوجود فلزم كون الممكن واجبا كذا في بعض الشروح كما يشهد به الوجدان المستقيم والفهم السليم في الوجود البسيط
 في التعليق المرضي قوله الايمان بامى بجعل البسيط المشار اليه بقوله جعل الحكيمايات يعني ان اضمي المجرور عائد الى المصدر المفهوم من افعّل
 كما في قوله تعالى اعدوا هو اقرب للمقوى او الايمان بالله سبحانه المذكور في التسمية او بادصافه المذكورة من التسمية
 الانسان نفى التحديد والتصور ونفى النتيجة والنتيجة وكونه تعالى خالقا للاشياء وكلها يحتمل ان يرجع اضمي الى المصدر اي بجعل
 مطلقا بسيطا كان ومركبا فيه اي في رجوع اضمي الى جعل مطلقا اشارة الى رد القول بالبحث والاتفاق فان فته اي
 طائفة قليلة قلزموا ان وجود العالم من غير سبب موجود وغاية مقصودة وهم اي القائلون بالبحث والاتفاق قد خالفوا البديهة

في تجزئته بل لا يمتنع لان المرجح هو سبب الوجود فاذا انتفى ذلك انتفى المرجح وفي تحقق بالعرض بدون بالذات تحقيق المرام على افاده بعض الاعلام
ان الممكن لا يمكن ان يوجد بنفسه فلا بد لوجوده من مرجح فذلك المرجح اما ممكن فالكلام فيه كالكلام في ذلك الممكن او واجب هو المطلوب في معنى
وجود الوجوب بل يمتنع تحقق بالعرض بدون بالذات اذ كل ممكن غير من فهو بالعرض بالقياس الى المرجح وجوده ليس هناك على تقدير ما يتصور
واجب يكون موجودا بالذات فالحقول بوجوب الممكنات مع نفى سبب الوجود بالذات تجوز لتحقيق بالعرض وهو الممكن بدون بالذات وهو لا يمتنع
بشئ من ذلك بل بل البداهة العقلية ولا يمكن ان يكون مرجح وجود كل ممكن ممكن على خلافه الى نهاية اذ مجموع الممكنات اللامتناهية ممكن
فلا يمتنع وجوده فذلك المجموع بالعرض فيمتنع تحقيق سلسلة اللامتناهية راس من دون ان ينتهي الى بالذات وهو الوجوب بالذات فلا يمكن ان يقال
ان مجموع سلسلة موجود بالذات لان كونها موجودة بالذات اما من قبل آحادها او من قبل صفة الاجتماع والاول صريح البطلان اذ كل من
الآحاد بالعرض كذا الثاني هو الاجتماع فرع الآحاد فاذا لم يكن لحد من الآحاد بالذات لم يكن صفة الاجتماع بالذات فلم يكن المجموع موجودا
بالذات فثبت وجود موجود واجب لذاته وهو المدعى انتهى بعبارة واستدلوا عليه على ان وجود العالم من غير سبب موجود بوجه منها انه
لو كانت للممكن حاجة الى المؤثر لكان فيه اى في المؤثر تاثير واللاممكن المؤثر مؤثر افعلى المؤثر مؤثرية وهي اى المؤثرية صفة ثبوتية لان كونها
صفة عدمية ظاهرة بطلان ثبوتها اى في الزمن فخط لا في الخارج فيكون الحكم بها اى بالصفة الثبوتية اى هي المؤثرية في الخارج جملة كليا
ضرورة انه غير مطابق للواقع لان المفروض ان تلك الصفة ليست ثابتة الا في الزمن او ثبوتها في الخارج ايضا اى كما ان ثبوتها في الزمن
ان يكون المؤثرية قائمة بالمؤثر ومنفعة اليه فكانت من الممكنات اذ الواجب تحيل قيامه الغير فتكون محتاجة الى المؤثر اذ كل ممكن يحتاج الى المؤثر
عندكم فيكون المؤثر مؤثرية اخرى وهذا معنى قوله المحتاجة الى المؤثر فمناك مؤثرية اخرى اى ثابته بتاثير بها المؤثرية الاولى والظن اى البحث
فيما اى في المؤثرية الثانية ايضا كذلك اى كالنظر في المؤثرية الاولى بان يقال هي صفة ثبوتية اى فيلزم التسلسل في المؤثرات الموجودة
في الخارج وهو كما ترى ثم ان ختلج في خلقه ان في هذا المقام احتمالا آخر وهو ان يكون للمؤثرية وجود في الخارج ولا يكون لها وجود ذهني
صلا فاحده بان لك الاحتمال الاول بطلان الشق الثاني علما انه باطل بوجه آخر وهو انه لو لم يكن للمؤثرية وجود ذهني متمنع ان يحكم الزمن
على المؤثرية بان مؤثر اذ هذا الحكم فرع تصور المؤثرية وهو يتلزم الوجود انتهى للمؤثرية فاحفظ واجواب عن ذلك الاستدلال ان المؤثرية امر اضافي
حاصل في الزمن عند حصول صدور الاثر من المؤثر وليس في الخارج شئ بازا منها اى بازا للمؤثرية يقوم بالمؤثر فلا يكون محتاجة الى المؤثر
حتى يكون لها مؤثرية اخرى ويلزم التسلسل في المؤثرات الموجودة في الخارج لا يلزم الجهل اذ هي اى المؤثرية ثابته في نفس الامر مع
قطع النظر عن فعل العقل وفرض الفرض لاسر حيث خصوص كحاط العقل فقط ومنها ان التاثير اى تاثير المؤثر في وجود الممكن اى في حال
الوجود وهو باطل لانه يحصل حاصل وتاثيره في وجود الممكن في حال عدمه وهو ايضا باطل لانه اجتماع التقيضين اى الوجود وعدمه
وهذا البيان كما في عدم ايضا بان يقال لو كان الممكن محتاجا في عدمه الى المؤثر كان تاثيره في عدمه اما حال عدمه فيلزم تحصيل الحاصل
او حين وجوده الممكن فيلزم اجتماع التقيضين فالممكن غير محتاج الى المؤثر لاني وجوده ولا في عدمه واجواب انه فرق ما اى فرق عظيم بين
اخذ الاثر اى اثر المؤثر في زمان حصول الاثر وبين اخذه اى اخذ الاثر لشرط حصوله وتأثير المؤثر انما هو في زمان الحصول اى حصول
الاثر اى حاصل بذلك التاثير لا قبله ولا استحالته فيه اى في ذلك التاثير يخرج اجواب على افاده بعض ادلى الالباب ان تاثير المؤثر في
وجود الممكن انما هو حين وجوده كحاصل بذلك التاثير لاني حال وجوده حاصل قبل التاثير فاللازم وهو تحصيل الحاصل بذلك التحصيل
بغير تسهيل ولا تسهيل وهو تحصيل الحاصل قبل ذلك التحصيل غير لازم وليس تاثير المؤثر في وجوده حال كونه معدا حتى يلزم اجتماع
التقيضين كما ان وجود الممكن انما هو حين كونه موجودا بذلك الوجود ولا حين كونه موجودا لوجوده آخر قبل ذلك الوجود حتى يلزم

حصول الحمل المستحيل والاصح كونه معدوماً حتى يلزم اجتماع المنقيضين كذا ما في المتن في عدم الممكن انما هو عين عدمه حاصل بذلك التأثير
 لا عين عدمه حاصل من قبل حتى يلزم تحصيل الحمل المستحيل والاصح كونه معدوماً حتى يلزم اجتماع المنقيضين كما ان عدم الممكن انما هو حال كونه
 معدوماً بذلك لعدم الاصح كونه معدوماً بعد حصوله حاصل من قبل حتى يلزم حصول الحمل المستحيل والاصح كونه معدوماً حتى يلزم اجتماع المنقيضين
 حتى يثبت ان التأثير الذي في المتن لا يؤثر في الماهية اي ماهية الممكن فيلزم عدمها اي عدم الماهية عند عدم المتن او عدم التأثير فيكون
 الانسان مثلاً في سائر الازمنة لا يتصور الا استدلال الكل في صورة جزئية للتصميم ليس بالانسان عند عدمه شيء كتحصيل سلبه عن نفسه تقريره
 انه لو كانت الماهيات في ذاتها مجبولة لا تفتت الماهيات بالمرء على تقدير ارتفاع كماله فيلزم سلب الشيء عن نفسه وهو محال لما وصفت
 ان شئ من نفسه ضروري او التأثير في الوجود اي وجود الممكن الكلام فيه اي في الوجود هو الكلام المذكور في الماهية لانها هي
 ماهية من الماهيات تسمى لا يكون الوجود وجوداً عند عدم المتن او عدم التأثير في الصفات الماهية بالوجود كما ذهب اليه صاحب
 المؤلف وهو اي الاتفاق عدم اعتباري انما لا يستند الى المتن ولا يجوز انما يختار الشق الاول وهو ان التأثير في الماهية بناء على كمال
 البسيط واما انما يكون كمال المؤلف فيقولون ان ما يقتضيه كمال هو ان يكون المحمول هو عينه دون المحمول الذي يتعلق به كمال
 الاتفاق وهذا باعتبار الشق الثاني كذا في الحقيقة والوجود والاتصاف تابعان له اي التأثير في الماهية ولا يلزم ان يكون الانسان
 ليس بالانسان عند عدمه يعني لا يلزم سلب الشيء عن نفسه بل يلزم ليس بنفس الانسان كما لا يكون له اي التأثير في الماهية الانسان
 انساناً بل انما يكون بنفس الانسان هذا هو بغير ان التأثير لما كان في الماهية معدوماً جعلها على نفسها حمل فذاتها عليها
 فلما يلزم من عدم المتن وعدم التأثير ليس بنفس الانسان كذلك يلزم من عدم كون الانسان انساناً انما ايضا والاصدق حين عدم المتن
 او عدم التأثير لم يلزم ليس بنفس الانسان الحقيقية القائمة الانسان انسان وهو صريح بطلان او صدق الموجبة يستلزم وجود
 الموضوع وتقرره ولما لم يرد من عدم المتن عدم التأثير عدم كون الانسان انساناً انما يلزم من وجود التأثير وجود المتن كون الانسان
 انساناً ايضا بذا وقرره من الحكماء ان يكون الغاية المقصودة فقط اي لا ينكرون العلة الفاعلية ينبغي ان يعلم ان زكارة الفاعل يقتضيه
 الى انكار الغاية لانها علة لفاعلية الفاعل واما انكار الغاية فيمكن مع الاذعان بالفاعل ان يكون الفاعل كمالاً في الفاعلية غير محتاج
 فيها الى ادراك غرض غاية او لعدم كونه فاعلاً بالارادة والاختيار او لكونه ثابتاً قال في الحاشية لعل الحكماء هم الغاية بمعنى على ان
 فاعل العالم كله هو الواجب تعالى وهو الكمال التام في الفاعلية فلا يكون لفعلة غاية وغرض لانها متممة لفاعلية الفاعل وهي كماله
 فيه تعالى شأنه وانما كان فعله لا يتخلو عن الفوائد والمصالح الكثيرة التي مرجعها الى نظام العالم وهذا هو المختار عند المحققين انتهى فان عيوبها
 اي بالغاية المقصودة الغاية الغائية والغرض فهو حق لما دريت انما انه سبحانه كامل في الفاعلية والعلة الغائية تكون علة لفاعلية الفاعل
 وتتمتها لما قلنا يكون لافعال تعالى غاية مقصودة فانه غني عن العالمين والافعال تسمى اي وان لم يريدوا بها العلة الغائية بل
 بذا واما الحكماء لمصلحتهم فهو باطل لما دريت ان افعال الواجب تعالى لا يتخلو عن الحكم والمصالح والحق في معنى البحث والاتفاق كذا
 في الحاشية ان الاشياء لا تكون متوقفة وترتبة بالقياس الى شئ لكونها اي الاشياء غير واجبة بحصول معاً اي مع ذلك شئ
 وان من مصلحة كانت الاشياء بالقياس الى سببها لا بالقياس الى ذلك الشئ وجب بحصول وجوب التحقق لاستحالة تخلف العلل
 عن علته فيقال لها اي الاشياء بالقياس الى ذلك الشئ لا بالقياس الى الاسباب واصلت تلك الاشياء معاً اي مع ذلك
 شئ انما كانت بالبحث والاتفاق كوجود ان يخرج من عند المبرر فان نسبة هذا الوجود الى جسر البربر انما هي على سبيل الاتفاق
 لكونه مؤدباً اليه في الجملة وان لم يكن بالقياس لمية متوقفاً ومترقباً بطريق الدوم والاكثراً والاسباب جدران يخرج منه الى جسر البربر

في موضع مدون في الكسر لم يدرى بطريق البحث الاتفاق بل يكون احب الحصول منه ثم الفرق بينهما ان البحث لا يكاد يستعمل الا في الامور
 الخفية ويكون مبدؤه ارادة من يختار من الناطقين بخلاف الاتفاق فانه اعم واوان شئت الخيرة على توضيح القام فارجع
 الشمس الباذغة وهو اشهاد الى التعليق الرضي على شرح القاضي قوله مقدمته وهي ما يتوقف عليه الشرع في العلم اى لا يمكن الشرع بدونه
 على البصيرة الكافية اعني تصدق العلم بوجه ما اى سواء كان بوجهه وبغيره فايلا درسم العلم في مقتضى لقضاء ما هو الواجب للمشاعر وهو
 تصدقه بوجهه بالالاء الواجب جبينه والتصدق بوجهه ونوعه وغايته انما قال هذا لان نفس الشرع في العلم انما يتوقف على تصور العلم
 بوجهه بالعدم اركان الشرع في المجهول المطلق واما الشرع على وجه البصيرة فانما يتوقف على تصور العلم بوجهه اى بالتصدق بوجهه
 وغايته فانما يتوقف على الشرع على وجه البصيرة الكافية كما فصل في موضوعه كذا في بعض النسخ لا يخفى على النفس القاطنة ان
 ذكره الشارح من ان المقدمة ما يتوقف عليه الشرع انما تعريف المقدمة العلم واما قوله اعني تصور العلم بوجهه ما آه فبيان لمصدوقه ولا
 ارياب في انه كما يجب صدق المعرف بالكسر على المعرف بالفتح كذلك يجب صدق المعرف على كل واحد من المصاديق المعرف بالفتح وهذا
 لا يعقل فيما ذكره ذلك البعض بل انما يصدق بعض جزاء المعرف بالكسر على بعض المصاديق من المعرف بالفتح وبعض آخر من تلك الاجزاء
 على بعض آخر من المصاديق منهم وجملته المقال انه لا يصدق المقدمة بالمعنى المذكور على كل واحد من تصور العلم بوجهه وبغيره وهو كما
 ترى فانه لا بد من صدقها عليه فبعبارة ما في احيائية الزائدة على شرح الجلالى للشيخ من ان كلامه جرحه احد والغاية الموضوع
 مقدمته العلم فانهم وان شئت التخصيص والتحقيق فارجع الى ما ذكرناه في التعليق الرضي وهي اى المقدمة بالمعنى المذكور مقدمته العلم
 واما مقدمته الكتاب فاما ذكر من الكلام بيان للموصول قبل المقاصد اى مقاصد الكتاب لا ارتباطها بما يى ارتباط المقاصد بذكر
 ونفع فيها اى لنفع ما يذكر في المقاصد سواء توقفت عليه ام لا واذ ثبتت الغاية بين مقدمتى العلم والكتاب فلم يلزم طرفية شئ
 لنفسه في قولهم المقدمة في بيان حده والمصدق بموضوعه وغايته هذا التخصيص في مقام آخر وهي اى مقدمته الكتاب محتملة لان
 تكون عبارة عن الالفاظ الى الالفاظ فقط او عن المعاني فقط او عن مجموعهما كما ذكره بقوله لما تحتمل الكتاب كونهما جزءا منه من الالفاظ
 الى الالفاظ على المعاني او من المعاني فقط او مجموعهما ولما كان المتوهم ان يتوهم انه يحتمل ان يكون كل من الكتاب المقدمة عبارة
 عن النقوش الدالة على الالفاظ وحدها او عن المعاني فكيف يصح احصر في الاحتمالات اثلث المذكورة اذ اصبحت بقوله واحتمال النقوش
 منسوبة الى غيره منسوبة اى مع الانضمام ساقط عن الاعتبار اى اعتبار المصنفين فانهم انما يدونون المسائل والتدوين
 لا يتصور الا بالطرق اثلث المذكورة ولا دخل للنقوش في ذلك ما اطلاق الكتاب على النقوش كما في قولهم شريت الكتاب
 فعلى سبيل المجاز وهذا كما توضيح لقول الشارح فانها اى النقوش ليست ما يقصد بالتدوين فهي لغاة عند المدونين وتخصيص مقدمته
 الكتاب بالالفاظ من حيث الدلالة على تلك المعاني اى المعاني المخصوصة لمداولة بالالفاظ المخصوصة نظرا اعله لذلك تخصيص
 الى قولنا يذكر من الكلام فان لفظي الذكر والكلام يتبعان لتخصيص مقدمته الكتاب بالالفاظ فان الذكر لا يوصف به الا الالفاظ والكلام
 مما اخذ في حده الكلمة الماخوذة في حدها اللفظ وتخصيص مقدمته العلم بالمعاني وحدها باعتبار التقابلية تقريره ان مقدمته الكتاب يتبع
 المبينة بالكسر ومقدمته العلم هى المبينة بالفتح واذا كانت مقدمته الكتاب عبارة عن الالفاظ وحدها فيكون مقدمته العلم عبارة عن المعاني
 وحدها لان الالفاظ مبينة للمعاني والمعاني مبينة بالمعاني اذ الذكر كما يوصف به الالفاظ كذلك يوصف به بالذكر للمعاني
 غاية الامر ان اقصاف الالفاظ بالذكر بالذات اقصاف المعاني بالعرض اى بتوسط الالفاظ وهذا لا يضرنا فاننا لذكر معناها اعم ما
 بالذات وبالعرض فاستبان ان تفسير المقدمة بما يذكر لا يصح اذ اى كالكلام اى لفظ الكلام الماخوذة في تعريف مقدمته

الكتاب ليس مثل الكلام اللفظي وهو المفرد والنفسى هو المعنى الحاصل فى العقل فايراد لفظ الكلام فى تفسير المقدمة لانيان فى ارادة المعانى ولا تقتضى تخصيصها بالالفاظ بل لاسرى الارتباط والنفع المأخوذ ان فى تفسير المقدمة انها بما بالمعنى فقط اى بالذات والادخل فيها الالفاظ كذلك لانها والله على المعانى المخصوصة حتى لو قطع النظر عن هذا الاعتبار لم يحصل الارتباط والنفع بالالفاظ اصلا والمرد منها بما بالاداء بالعرض فاخذ الارتباط والنفع فى تفسير المقدمة للكتاب المعنى الاعز قرينة تطعيه على عموم الذكر والكلام كما ان اخذها بالمعنى الاعز فى تفسيرها قرينة تطعيه على عموم الارتباط والنفع ثم نقض عليك انه قال بعض الفضلاء ان قول الشارح اذ ذكر كما يوصف به الالفاظ يوصف به المعانى يتحمل ان يكون معناه اللفظ ما ذكر ان اخذ من الذكر بالكسر الموصوف به هو الالفاظ وان اخذ من الذكر بالفتح الموصوف به انما هو المعانى فبانه ان كان يوفق للغة لا يجابها ظاهرا لشرح معناه على التقدير الاول لا يصح اخذه من الذكر بالفتح وعلى التقدير الثانى لا يجوز كونه مأخوذا من الذكر بالكسر لما تقر به لعموم فى اشرك الا ان يحل على التوزيع وتحتمل ان يكون معناه ان الموصوف بالذكر والحكم ان هو الالفاظ بالذات لكن يوصف به المعانى ايضا بالعرض وفيه انه يخالف ظاهر عبارة الشرح لكونها ناطقة بالمستوية بين اللفظ والمعنى الا ان يحل المستوية على صحة المطلق نفس الذكر على كل منها وان كان فى احدهما بالذات وفى الآخر بالعرض انتهى مختصرا ثم لما كان المتوهم ان متوهم انه لو لم يخص مقدمة الكتاب فى الالفاظ بل نعمها والمعانى فكلية ما يلزم عدم الفرق بين مقدمتى الكتاب العلم على تقدير كون مقدمة الكتاب عبارة عن المعانى وحدها اذ قد تكونان عبارتين عن المعانى فقط والتالى باطل لانهم قائلون بالتغاير بينهما فالقدم مثله فارجحه بقوله فالنتاير بينهما اى من مقدمة الكتاب ومقدمة العلم بحسب المفهوم فقط لا بحسب المصادق على الاحتمال الثانى وهو كون مقدمة الكتاب عبارة عن المعانى وحدها فمفهوم مقدمة الكتاب باذنه من الكلام قبل المقابلة للارتباط والنفع المذكورين مفهوم مقدمة العلم ما يتوقف عليه المشروع على وجه البصيرة الكاملة ولا سريته فى التغاير بين هذين المفهومين اما مصداقهما فاحتمال المعانى من حيث التعبير بالالفاظ المخصوصة مقدمة الكتاب اذ كانتا مقدمة العلم كما يفصح عنه لفظ المتصور بالتصديق فى تفسيره بمقتضى العلم بوجه ما والتصديق بموضوعه وغاية بناء على اتحاد العلم والمعلوم بالذات والتغاير بينهما بالا اعتبارا لافاق التخصيص فى التحليل المرضي الا اذا كان المراد بالتصديق الاعتبار عن الموضوع والغاية هو الاذعان فممكن يكون التغاير بين مقدمة العلم والكتاب على الاحتمال الثانى ايضا بحسب المفهوم والمصادق معا وذلك لان الاذعان كيفية لاحقة عقيب الادراك فالتصديق لا يكون من اقسام العلم حقيقة فكيف يتجبر مجموع التصديق بوجه ما والتصديق بالموضوع والغاية الذى هو عبارة عن مقدمة العلم مع نفس المعانى اعنى مقدمة الكتاب لان مجموع المتحرر وغير المتحرر غير متحد واما جزء المجموع المذكور اعنى المقصود بوجه ما فمتحد مع تلك المعانى لكن المجموع الذى كلامنا فيه ليس كذلك لما عرفت انفا والتغاير بينهما بحسب الذات اى لمصادق ايضا اى كما كان التغاير بحسب المفهوم على الاحتمالين الباقيين اى الاحتمال الاول والثالث من كون مقدمة الكتاب عبارة عن الالفاظ وحدها او عن المجموع المركب من الالفاظ والمعانى وذلك لان مصداق مقدمة العلم هو المعانى ومصادق مقدمة الكتاب اما الالفاظ فقط او المجموع المذكور والتغاير بين هذين المصداقين واضح والاولى ان يعد مباحث الالفاظ ويعتبر بيان شرف العلم بان موضوع هذا العلم شرف من موضوع ذلك العلم وبيان مرتبة بان يبين ان هذا العلم خاوم او رئيس ايضا منها اى من مقدمة العلم لان مباحث الالفاظ وغير ما توجب زيادة البصيرة فى الشروع ويحتمل ان يرجح التفسير الى مقدمة الكتاب بظاهر ان الافادة والاستفاد الباقى غرض من تدوين العلوم تتوقف على تلك المباحث لا الشك فى ارتباطها بالمقاصد وكذا غير ما ذكره قول العلم بتصويره او المصنف لفظه التصور بعد لفظ العلم انما ينبىها على الترادف بين العلم والتصوير المطلق فالمراد بالعلم ح العلم كحصولى مجاز من قبيل اطلاق العام واردة انما هو او تنبها على ان المقسم بحقيقة وان كان باعتبار انظارها بطريق العلم ايضا قسما لكن لا بحسب حقيقة

فحسب النسبة الى الصودق تصوري ولقد بقي جميعا ولا سرتي في ان عليها قديم لعدم كونه مسبوقا باكمل فثبت انهما لم يحصلوا
 القديم الى التصور والتقدير وهو المطلوب ذلك اي اشارة المذكور لشيء اي تارة العوالم عن الشيء التي هي من تواريع المادة ومن ايات
 الوهم اي ضلالاته قال شريف المحققين في شرح الموقف ان القوى الباطنة كاللوازم المتقابلة فيعكس الى كل منها ما تيسر في الاخر
 والوهمية هي سلطان تلك القوى عليها تصرف في مداركها تباين لطبا تسلط على ادراكات العاقله وتحكم عليها بخلات حكمها فمن
 سخر بالقوة العاقله بحيث صار يتطوع لها فقد فاز فوزا عظيما انتهى فاعلم منه انه من السخر بالهابل تركها سدى فقد ضل ضلالا
 سبينا لهذا في التعليق المرضي بل للترقي والاضراب عما سبق بانكارنا اعترف به اولاً من انقسام الكلوزب في العقول لا يكون
 للكلوزب فيها اي في العوالم انقسام فانها اي العوالم خزائن للعقولات الصرفة دون العقولات المشوبة اي المختلطة بالوهم وهي
 الكلوزب في اي المشوبة بالوهم مخزونة في الحافظة التي هي خزائن لموهومات ليست مخزونة في العوالم فتدبر فيه اشارة الى مناقشة
 ظاهرة لان الحافظة خزائن لما يدركه الوهم او العقل بل عانة الوهم فهي المعاني بجزئية مثل الصداقة والعداوة بين شخصين ليست خزائن
 لما يدركه العقل الصرفة بل المصونة الوهم اعني الامور الكلية والجزئية المجردة والكمات لقوة الوهمية قد تغلط فيها بنوع من المدخلات
 والفرق بين الحافظة ومدركات الوهم فلهذا كتب لقوم والذبول قد يعرض في القضايا الكلية الكاذبة فليزم انقسامها في المباني
 الباطنية فتفكر في ان الحاشية قوله فيها قد تغلط فيها آه لما تقرر عندهم ان القوة الوهمية سلطان القوى ولها تصرف في جميع مداركها
 قوله فيها والذبول انه تصحح المقام فتصحح المرام انهم استدلو على انقسام صورة العقولات في المجردات بان النفس مدركة للكمات
 بواسطة القوة العقلية كما انها مدركة للجزئيات بواسطة القوة الوهمية وكما تدرك النفس عن الجزئيات كذلك تدرك عن الكمات
 والذبول عبارة عن وال مدرك عن المدركة مع بقائه في الخزانة بخلاف انسيان فيجب ان يكون للكمات خزائن لتكون
 باقية فيها عند زوال النفس عنها ولا يمكن ان يكون خزانتهما هي الحافظة لكونها قوة جسمانية فلا تيسر فيها صور الكمات فيكون
 لها خزائن اخرى لتتضمن تلك الصور فيها وهي العقول لا حسبك من الجزئيات في ان هذا الدليل شامل للكلوزب الكلية ايضا ومنها
 ثبوتات الخزانة لمدرجات العقل موطر بان الذبول يعرض للكلوزب الكلية ايضا فخرانها لا يمكن ان تكون هي الحافظة
 فانما انما هي خزائن الجزئيات للمادية فلا محالة يكون العقل لفعال خزائن لها فاحفظ قوله وهو حاضر عند المدرك سواء كان المدرك
 واجبا وعقلا ونفسا وسواء كان احاطة نفس العلوم بان لا يكون بينهما تغاير اصلا كما هو في العلم المحسوس فينبغي ان لا ينكشف
 حضور العلوم عند العالم او كان احاطة غيره اي غير العلوم ولو بالاعتبار فان اشئ من حيث هو موع قطع لنظر عن العوارض الذهنية
 معلوم ومن حيث العوارض الذهنية علم كما في العلم المحسوس فينبغي ان لا يكون له العلم لانكشف بل يحتاج الى اخذ الصورة وهو
 كان احاطة المدرك لآلة الملاحظة ما قصد تصوره كما في العلم بالكنة لتصورنا الانسان بالذاتيات كالحيو ان الناطق بان يجعل
 صورتهما احاطة في الذهن برآة حصول الانسان فيه وفي العلم بالوجه لتصورنا الانسان بالعرضيات كالانصا حاك بان يجعل صورة
 برآة حصوله في الذهن ولا يكون برآة الملاحظة ما قصد تصوره كما في العلم بكنة اشئ وهو عبارة عن تمثيل وحصوله بنفسه في الذهن
 لتصور الانسان بنفسه تصوير الحيوان الناطق بنفسه بدون ان يجعل برآة حصول الانسان والعلم بوجه اشئ لتصور انصا حاك
 من حيث انه عرضي للانسان مع قطع النظر عن البرآة قال في الحاشية والفرق بين العلم بكنة اشئ ان الصورة احاطة
 او لم تكن برآة للملاحظة اشئ فان جعلت من حيث انها عرضية وخاصة لشيء ما فبني القياس الى ذلك اشئ علم بوجه اشئ والا
 فهي علم بكنة اشئ كالكتاب مثلا اذا حصل في الذهن فخطره بالبال انه عرضي للانسان وان لم يكن برآة للملاحظة كان القياس

الى الانسان علما بوجه الشئ وبالقياس الى نفسه كنهه شئى وكون الصورة الواحدة علما بوجه الشئى وبكنهه شئى بخصوص العرضيات الذاتية
كما يحول الناطق مثالا اذا لم تكن آراءه ملاحظة الانسان يحصل في الذهن من حيث انه عدل الانسان وكنهه كان علما بكنهه شئى مطلقا سواء
قيس الى الانسان والى انفسه لانتى قوله فيها والفرق بينه اى بين العلم بوجه الشئى ثم المقتضى منه اذ احاط بهما يتوهم من انه لا تحقق للعلم
بوجه شئى بل هو مندرج في العلم بكنهه شئى لان العرض سببا للوجه وذو الوجه فعلى الاول انما المعلوم هو الوجه دون ذى الوجه لبطالان كون
شئى معلوما بدون ان يقصد ذلك الشئى وعلم الوجه هو علم الشئى كنهه وعلى الثاني انما يكون هو علم بالوجه لا بوجه الشئى لما دريت ان المرآة عبارة
عن كون الشئى بحيث يلتفت منه الى شئى آخر فاذا لاحظنا الوجه بانه وجه شئى فلا بد من الالتفات الى ذلك الشئى كما حصل له فرق ما بين
كون الوجه مرآة لذى الوجه وكونه ملحوظا من حيث انه عرضى لذى الوجه فالاول علم بالوجه والثاني علم بوجه قولنا فيها والافهم علم بكنهه شئى
اى ان لم يكن حصول الصورة من حيث عرضيتها الشئى قولنا فيها كونه الصورة الواحدة آه وقع لما يتوهم من ان احاصل في العلم بوجه الشئى
انما هو العلم بنفس الوجه وهو العلم بكنهه الوجه لا بوجهه فلم يحصل الفرق بين العلم بوجه الشئى العلم بكنهه شئى بان اللازم ما ذكره اجماع العلم بوجه الشئى العلم
بكنهه شئى والاباس فيه لانها بالاعتبارين المختلفين كما ذكره اشرار قوله فيها بخصوص العرضيات فلما يتوهم ان الاعتبارات بحسب
فى الذاتيات ايضا فيريد الاقسام على الاربعه ويطلب المحصر جعل المصنف المقسم اى تقسم التصو والمقيد مطلق العلم قال المحقق المردى
فالعلم الذى هو مورد التقسيم هو المطلق على الوجه الاول فالانقسام الى البداهة والنظرية وما يلزمه من الاختصاص فيها يجريان في نفس العلم
من حيث هو لا من حيث الاطلاق وانما زاد من احكام حصولى الاحداث وخصوصيات فافهم واستقر لا اى لم يعمل المقسم العلم المحصور
مطلقا كما هو موقوف طائفة او حصولى الاحداث كما هو محتاج الجهور حيث تخرج الفصل لبعارى بان كنهه مجموعا على خصائص التصو والتقدير
بالحصولى الاحداث فاما فى التعليق المرضي من انهم مجموعا على ان المحصور مطلقا وحصولى التقدير لا يكون منقسما الى تصور والتقدير
بنتى فالمراد من الاجماع اجماع كنهه كما عرفت لاجماع القوم كافة فلما يتوهم ما توهم فادرك اذ الحاجة الى تخصيص لما تلى عليا ان احكام
التخصص تجري فى المطلق فاخصا مطلق العلم فى البداهة والنظرية اللذين هما من احكام حصولى الاحداث ليس الا لاختصاص فرد فيها الحق
بنا حكم فرد من افراد المطلق اليه اذ التحقيق فى التعليق المرضي والتعظيم نسب بقوا عدل من اى فن المنطق فان مسا لكه تكون قوله كليت
شاملة لجميع افراد موضوع العلم وفيه ختلان بين لان التعظيم عبارة عن كون الحكم متنا والكل فرد فرد ولا ريب فى عدم استقامته
اذ الانقسام الى البداهة والنظرية انما يتأتى فى حصولى الاحداث فقط لا فى كل فرد من افراد مطلق العلم فتخصص مورد التقسيم نسب
للافهام من التعظيم المقضى الى الابهام فافهم فان قلت كيف يصح ذلك اى جعل المقسم مطلق العلم فان اعتبر فى اموار التقسيم انما هو شئى
المطلق بالتوضيف اعنى موضوع القضية الطبيعية اى الماهية الماخوذة من حيث الاطلاق لكن لا بان يعتبر الاطلاق قيذا والالم يتق
مطابقة بل صارت مقدمة بل الاطلاق انما هو شرح وعنوان لمرتبة من مراتب الماهية ولا يسرى اليها احكام بخصوص اصلا ليع
والاطلاق مناهل بخصوص انما توجد فى الذهن من ثم تستعمل لتكوين ان القضية المنعقدة منه تكون ذهنية لا حقيقية كما قيل
لا مطلق الشئى بالامانة اعنى موضوع المعالجة القدائية اعنى الماهية الماخوذة للبشر شئى وهو الصلح للتكثير والتوحد وتوجد بين وجود
الاشخاص متعين بتعديلات متفاوتة ويجرى فيها احكام عموم وخصوص جميعا كما هو موضح فى موضعه فان المقسم بحسب ان يكون
من حيث عموم والاشترار فان تقسيم عبارة عن ضم قيود مختلفة الى واحد قابل للعموم والاشترار وهذا الامر هو المقسم فلا بد من
اخذ عموم والاشترار فيه فنثبت ان المقسم هو شئى المطلق لا مطلق شئى قلت ولا لاسلم ان المقسم هو شئى المطلق لان تقسيم عبارة
عن ضم قيود تتخالف الى شئى من بين ان هذا الضم انما يمكن الى نفس الشئى لا بشرط شئى كيف وضمه ليقود الى مخالفة المصلحة لا الصلح لا ذكر

المطلق من حيث الإطلاق ضرورية تنا في العموم وخصوص القول بكون المقسم هو الشيء المطلق لا مطلق الشيء فاسد الميراث في على النا
 فهذا لا يرد غير قيس لأن بمعنى أنه وثانياً أنه لو تنزل عن ذلك كله وسلم أن المقسم هو الشيء المطلق لا مطلق الشيء فقد يجعل مورد التقسيم
 المقسم يعني أن يكون المقسم الشيء المطلق إنما هو في المقسم حقيقة لا في المقسم الظاهري ولكن قد يجعل المقسم في الظاهر جنس ما هو المقسم بحقيقة
 أي النوع وهو لما خذ مع الإطلاق أي الشيء المطلق وإنما جنسه فيما خذ لا بشرط شيء وهو المراد بمطلق الشيء كما هو مبنى أي في مقام
 تقسيم العلم إلى المقصور والمقتدي فانه جعل المقسم مبنياً على العلم فلا يجوز من أن يؤخذ ذلك كجنس أي مطلق العلم لا بشرط شيء حتى يصح
 استناد الانقسام الذي هو من أحكام نوعه حقيقة إليه أي إلى الجنس وذلك لما دلت أن جمل أحكام مخصوص إنما هو مطلق الشيء لا الشيء المطلق
 وأما ذلك النوع أي نوع العلم الذي هو الجنس أعني الحصول أو الحصول إحداث وهو المقسم للمقصور والمقتدي بحقيقة لا بحسب الظاهر
 فهو مأخوذ بحسب الإطلاق وبحسب التقسيم كما هو المعبر فالحصول المطلق أو الحصول إحداث الإطلاق منقسم إلى المقصور والمقتدي قوله حتى
 أنه أي العلم من جلي البدهييات هذا هو المختار عند المحققين قال المحقق في شرح الإشارات علم أن العلماء اختلفوا في ماهية العلم ختلافاً
 عظيماً وطولوا الكلام فيها الاختلاف لشدته وضوحاً فمنهم من جعل الإضافية العارضة للمدرك إلى المدرك نفس الإدراك ومنهم من
 ذهب إلى أن الإدراك أعني عن التعريف فلا ينبغي أن يعرف انتهى بملخصه هذا النص على أن ماهية الإدراك بدسيته وضحة واضحة غنية
 عن التعريف وخفاؤها إنما هو لشدته وضوحاً كما قال الشارح وإنما احتفى جوهر ذاته أي ذات العلم لشدته وضوحاً أي وضوح ذات العلم فلا يتوهم
 أن ماهية العلم قد خفت على العلماء الراسخين حتى اختلفوا فيها فغروه بتعريفات شتى حصل منه الاختلاف في كونه من مقولة كيف والاضافة
 أو الانفصال فكيف يصح كون العلم من جلي البدهييات وذلك لأن اختفاء الماهية قد يكون لشدته وضوحاً كما أنه يكون لشدته خفاهاً
 في نفسها واختفاء ماهية العلم إنما هو من القسم الأول لا من القسم الثاني فلا يخل في كونها من جلي البدهييات كما أن من المحسوسات
 تشبيه العقول بالمحسوس لا الاضطرار ما يبلغ في الظهور بحيث يمنع عن تمام الإبصار كشمس كذلك من العقولات ما يبلغ فيه أي في الظهور بذلك الحد
 حتى يمنع عن تمام الإدراك كالعلم تقريره أنه كما أن الباصرة تتجسس عند مشاهدة الشمس لاجل كمال نورها فلذلك الباصرة تدبش عند مطالعة
 جلي البدهييات كالعلم لاجل تمام وضوحها فانه مبدأ ظهور الأشياء فإن كل شيء إنما يكشف بالعلم كما أن الوجود مبدأ الآثار والاشياء
 مبدأ التفتاد فيجب أن يكون العلم في نفسه ظهوراً أي ظهور الأشياء ليس فيه سر الطلعة الاضافة بيانته أي شري الظاهر كما أن الخبير هو الظهور
 ولهذا أي للاختفاء جوهر ذاته من شدة الوضوح بحيث يمنع عن كمال الإدراك وهو إدراك كنهه لا لا يخفى في نفسه كذا في الحاشية بقوله العلم
 إلى التبيين لا لزاله خفاء فانه ليس خفياً في نفسه بل لأن عقولنا أعجز عن كنهه كما أن الخفاش أعجز عن رؤية الشمس قال في الحاشية
 ضرب عما يفهم من السابق أن شدة الوضوح توجب اختفاء جوهر ذاته فاعرض بأنه لا يوجب الاختفاء في جوهر ذاته بل يوجب عجز العقول
 عن تمام إدراكه انتهى فهذا التشبيه لما لموضوع في الأنا الروية مثال الشمس صورتها المحسوسة وفيه نظر معارضة من تلقاها
 القائلين بنظرية العلم على الداهيين بل بدهيته لأن العلم من مقولة كيف ومعناه ج هو الصورة الحاصلة كما هو المشهور على المذهب
 الصحيح ومن مقولة الاضافة فمعناه حصول الصورة أو من الانفصال فمعناه اذن انتفاش النفس بصورة أي صفة كمال إشارة إلى
 مرجوحته بدين المذهبين توضيح المرام أن العلم على تقدير كونه من الاضافة يكون من الامور الانشائية التي لا تحصل لها الا بعد الانشراح
 وهو كما ترى وإن كان من الانفصال لكان للمقبول مدخلته في الانكشاف والبداهة تشهد بان الانكشاف إنما يحصل بمجرد
 الصورة لا دخل فيه للمقبول وعلى كل تقدير من التقادير الثلاثة المذكورة يجب له فصل مقوم لماهية ليمتاز بماهية عين الماهيات
 المشاركة معها في تلك المقولة فيثبت له أي للعلم مدخل في تصور بالكنه وهو أي لتصور بالكنه مختص بالنظريات فيكون العلم

نظرا لا يريها فضلا عن كونه على المبدئيات فتدبر في ذلك الاختصاص بان لم لا يجوز ان يحصل المحدود فتم يحصل المحدود ودفقة كما ان صاحب القوة
القدسية يحصل عنده صورة الدليل فتم يحصل النتيجة فتمت فالقول باختصاص التصور بالكنية بالنظريات غير صحيح بل كما يجوز ان يكون التبيين على القضايا
الضرورية في صورة الدليل كذلك يجوز ان يكون معرف الضروريات بتصورية في صورة الحد الا ان يقال جواب عن ذلك النظر كونه اى كون
العلم كيفا وغيره من الاضافة والانفعال من قبيل كون مقبول الحقائق الجوهرية جوهر هذا مقبول على التمثيل ودون المحصر اما وحيث ان
فصل كل نوع من اية مقولة كان يصدق عليه المقولة التي يندرج تحتها النوع صدق عرضيا فان صدق كجنس على الفصل صدق عرضي
ثم تقريره بجواب ان اندراج حقيقة العلم تحت مقولة من المقولات سلم لكن لا يلزم منه ان تكون المقولة جنسا لها بجواز ان يكون ذلك
الاندراج من قبيل اندراج فصول انواع المقولة تحتها لما اقرر لديم ان الفصول بساطة عقلية فلا يكون المقولة جنسا لها فصدق المقولة
عليها انما هو من قبيل صدق اللوازم على ملزماتها فكذا ذلك يجوز ان يكون حقيقة العلم بسيطة غفائية وتكون مندرجة تحت مقولة ولا تكون
المقولة جنسا لها حتى يكون لها فصل فتكون متصورة بالكنية ثم ان احتياج في صدر كانه قد ثبت في مقابلة ان موجودا اما ان يحلوه من ان يكون
مندرجا تحت مقولة من المقولات بان تكون جنسا لفعاد المحدود فانه مقولة جنسية المقولات اى كون المقولات جنسا عاليا لما تحتها
بالقياس الى المركبات التي هي تحتها اى تحت المقولات لا بالقياس الى البسائط فان المقولات بالنسبة اليها اعراض عادية لا اجناس
والا لزم تركبها و لا شك ان العلم من الحقائق البسيطة فعرق المحدود ومقطوع فان توهم ان المقولات اذا كانت اجناسا للمركبات
وهي اضافات للبسائط فيلزم كونها مشككة تحتها مناط التشكيك هو اتفاق في المصادق وذلك يناهى مسلك المشاكين من عدم
جريان التشكيك في الذاتيات اذ يري بان ذلك لا يتناقض عندهم انما هو بالنسبة الى اى اتيته لا بالقياس الى جميع ما يصدق على
فما يصدق عليه الكيف صدقا ذاتيا كالا انواع المركبة المندرجة تحتها فالتشكيك فيه ممتنع بخلاف ما يصدق عليه الكيف صدق عرضيا كالا انواع
البسيطة المندرجة تحتها فانه غير متنع فيه ثم بين جوابا آخر عن ذلك النظر بقوله او يقال المطلوب في مقام اثبات بداية العلم ببلهته بصورة
الاجمالية وهي الاتيان في نظرية اى نظرية العلم بصورة التفصيلية واثبات بالنظر السالف انما هو تلك النظرية وهذا ايضا المطلوب
بناء على ان البلهته والنظرية مختلفان بالعلم الاجمالي والتفصيلي فيجوز ان يكون العلم الاجمالي شئى بدينا والعلم التفصيلي بذلك الشئى نظريا
ثم توضيح جواب ان المطلوب بلهته اعلم بكنهه واما علمه بالكنية فظري لما شاع بين المتأخرين من ان العلم بالكنية مختص بالنظريات والعلم بكنية الشئ
مختص بالبدييات فانهم عموما ان حاصل بالذات في العلم بالكنية والعلم بالوجه هي الذاتيات العرضيات والافس الذات فحق صلاته بالعرض
فالعلم بكنية الشئ لا يقتضيه من اتياته فهو غير تشكيك سب اما الذاتيات والعرضيات هذا والتحقيق في بعض الجوانح التي الحق في جواب
النظر المذكور انه اى العلم ليس كيفا ولا غيره من المقولات كما سيظهر من ان العلم نفس الواجب عز مجده فهو ليس بدرجة تحت مقولة من
المقولات والا يلزم كونه تعالى مندرجا تحت مقولة فيلزم تركيبه تعالى عن ذلك فالقول بان العلم مندرج تحت مقولة فله جنس سلم
فصل فله حد فثبت ان له كاساسا يقطع عن هله لا يخفى على اللبيب ان العلم على مذهب اشراج لا يكون بديها ولا نظريا بل
يكون مقتضى التصور بالكنية وكنهه فاقترام هذا التحقيق في هذا المقام غير مناسب فانه لا يصلح لان يكون جوابا عن النظر الوارد
على القائلين ببداية العلم الا ان يقال انه انما اتى تنبيهها على ما هو الحق عنده في مجتأ العلم وليس جوابا عن النظر فادرك هذا
قيل انما كل فخر الملة والدين الرازي مستدلا على بلهته اعلم ان كل ما هو غير اى غير العلم لا يعلم الا بهى بالعلم فلا يعكس الامر بان لا يعلم
العلم الا بالغير يلزم الدور لوقف معلومته كل منها على معلومته غير ثم تخرج الاستدلال ان العلم لو كان كسبيا فلا يكون الاكتساب
للا بغيره لا تمنع اكتساب الشئ بنفسه ذلك الغير محبا ان يكون معلوما والا لزم اكتساب الشئ عما هو مقبول هو كما ترى فذلك الغير ما يعلم بالعلم

فلو علم العلم غيره يلزم الدور والبطالان اللذان مستلزم لبطالان الملزوم فبطل نظرية العلم ونسبت بداهته فليرجع الى قلنا من ان العلم مبدأ
 ظهور الاشياء فيجب ان يكون في نفسه ظهورا مابدا اي حاصل ما قبل انه اي العلم مبدأ الظهور الغير فانه لا ينكشف الا بتعلق فرد من افراد العلم
 فيجب ان يكون نور انفسه ظاهر الذات لا للغير والا فهو اي العلم نور وظهر بالعرض اي بواسطة الغير نورية اي نورية العلم مستفاد
 من الغير فذلك الغير اما نور ومبدأ ظهور بذاته فهو اي الغير العلم حقيقة لا ما فرضناه علما او لا لان حقيقة العلم ما هو مبدأ ظهوره وظهره
 او نورية مثل نور العلم فيدور في نورية العلم مستفاد من الغير ونورية الغير مستفاد من العلم فيتحقق بالعرض فان استفادة نورية الغير
 لما كانت من نورية العلم كانت نورية الغير بالعرض واستفادة نورية العلم لما كانت من نورية الغير كانت نورية العلم ايضا بالعرض فاستفاد
 ان كل واحد من ظهور العلم وظهور الغير متوقف على صاحبه يكون كل منهما بالعرض القياس الى الآخر فيتحقق الدور مستلزم لتحقيق بالعرض بدون بالذات
 وهو محال الاستدعاء الاستغناء عن اثبات الصانع عز وجل وكذلك تحقيق بالعرض بدون بالذات على تقدير التسلسل بان يقال ان نورية
 الغير مثل نور آخر سوى العلم ونوريه هذا الآخر مثل نور آخر يكتسب لما كان لشك ان يشك ان حاصل ما ذكره اشراج في توجيه الاستدلال
 المذكور ان العلم مبدأ الظهور الغير وانكشافه فان كان ظاهرا بنفسه ومنكشافا بذاته فهو المطلوب ان كان ظاهرا بالعرض اي من جهة الغير فتوته
 ذلك الغير انا مثل نور العلم فيدور في نور آخر غير العلم فتشكك ذلك فتسلسل فاللزام احد الامرين اما الدور او التسلسل المستدل فكل واحد فقط
 ولم يتعرض للزوم التسلسل فهذا التوجيه غير مطابق لكلام المستدل اذ اشراج بقوله ونما حصل المستدل الدور بالذات دون التسلسل لانه الذي
 اظهر من التسلسل في لزوم تحقيق بالعرض بدون بالذات يعني ليس وجه تخصيص الدور بالذات ان اللزوم هو الدور فقط على سبيل القطع دون
 التسلسل حتى يلزم عدم كون التوجيه مطابقا لمقال المستدل بل الوجه ان لزوم المحال اعني تحقق بالعرض بدون بالذات ظهر واضح
 على تقدير الدور من لزومه على تقدير التسلسل اذ لزومه على هذا التقدير انما هو بعد كحاظ ان مجموع سلسلة الاعتبارات الغير المتناهية
 كاجزاء الاول من السلسلة في ان نورية مستفاد من الغير فيلزم تحقق بالعرض بدون بالذات بخلاف الدور فان لزومه فيه
 لا يقتصر الى هذه الملاحظة لان نورية كل من الغير العلم مستفاد من الآخر ليس هناك ما هو نور بالذات جملة لمقال ان الدور وحال
 وانكشافا متساويين في نفس لزوم المخد ولكن عدم اوجبه على تقدير التسلسل لم يخص المستدل لذكره فانهم فيا قبل اي عرض على
 ذلك الاستدلال ثم هذا الفرض على كون الاستدلال اجبا الى ذكره اشراج يجوز ان لا يتوقف تصور الغير على تصور حقيقة العلم
 تفصيل في الاعتراض موقوف على بيان الفرق بين حصول الشيء وتصوره وهو ان ارشام ما هيته العلم في النفس يكون على حدين
 احدهما ان ترسم فيها بنفسها في ضمن خبرياتها وهذا هو حصولها وليس تصويها ولا مستلزما اليه على قياس حصول الشجاعة للنفس
 لا تصافها بها من غير ان تصورها وثانيهما ان ترسم الشجاعة في النفس بصورتها وهذا هو حصولها على قياس تصور الشجاعة
 الذي لا يوجب الصفات لنفس بها اذ ادريت هذا فمقرر الاعتراض ان الموقوف على تصور الغير على تقدير كون العلم كسبيا انما
 هو تصور حقيقة العلم وليس تصور الغير متوقفا على تصور حقيقة العلم حتى يلزم الدور بل على حصوله لا متناه حصول المقيد بدون حصول المطلق ساقط
 لان القائل لم يقل بان تصور الغير موقوف على تصور العلم حتى يرد عليه ما اوردته من المنع بل قال ان ظهور الغير وانكشافه مترتب على العلم
 به فلو كان العلم منكشفا وظاهرا لتعلق الغير به يلزم الدور والفرق بين الامر بنظير الان يقال هذا خروج عما فيه الكلام لان المتنازع فيه ان حقيقة
 الكفاية الـ هي مكتسبة او بدئية لاني كونه مبدأ الانكشاف كذا في الحاشية قوله فيهما والفرق بين الامرين اي بين توقف تصور الغير على
 تصور العلم وبين توقف انكشاف الغير على تعلق العلم بظاهرا لا ستره فانه الاول في حيز البطلان لما عرفت ان تصور العلم ما هو مبدأ الانكشاف
 حقيقة العلم لا لانكشاف شيء مما هو بالحوادث لثاني فانه يلزم امرية قوله فيهما الان يقال آه المقصود منه ترتيب التوجيه الذي افاده اشراج

للتقديم دليل السالف وتوضيحه ان ذلك التوجيه لما يستقيم كان الكلام في كون العلم مبدأ الانكشاف بان يقال لو لم يكن العلم
مبدأ الانكشاف بالذات بل بالعرض بواسطة غيره كان الغير مبدأ الانكشاف فهو ان كان مبدأ الانكشاف لذاته فهو العلم والا فان
كان مبدأ الانكشاف بالعرض فاما بواسطة العلم فيدور او بواسطة غيره فان كان ذلك الغير مبدأ الانكشاف بالذات فهو العلم والا فاما
مبدأ آخر للانكشاف والكلام فيه الكلام فيكون التسلسل لكن لا كلام في كون العلم مبدأ الانكشاف بل في كون حقيقته برهنية او نظرية
والا يلزم شيء من المحذورين اعني الدور والتسلسل على تقدير كون تلك الحقيقة نظرية اذ مع انكشاف الغير موقوف على تعلق العلم به
على انكشاف العلم وانكشاف العلم موقوف على تعلق الغير به فانكشاف العلم ليس بموقوف عليه وتعلق العلم ليس بموقوف نعم لو كان
انكشاف الغير موقوفا على انكشاف العلم وانكشاف العلم موقوفا على انكشاف الغير وكان انكشاف الغير موقوفا على تعلق العلم ويكون
تعلق العلم موقوفا على انكشاف الغير لكان دورا وليس اقليس هكذا في بعض الحواشي وقيل انما حجة الاسلام ابو محمد النعماني حيث
افاد ان العلم ليس ضروريا بل هو نظري ولكن يصح تجديده بحقيقته الذي يقصد به ابتداء تصور الشيء الذي علم وجوده في نفس الامر بعبارة
جامعة للجنس والفصل الذي بين فان في ذلك التعسر في التمسك لا اشار بل في المدركات حسية فكيف لا يعسر في الادراكات الحقيقية
فالمراد بالتحديد على الوجه الحقيقي هو التحديد على الوجه المطابق لحقيقته لوجوده في نفس الامر نظري تحديده اي تحديده لعل على الوجه الحقيقي
وقد عرفت ما هو المراد من اننا بعبارة جامعة للذاتيات اي بانكشاف الفصل التمييزي منسحب الى حد لا يتعدى فانه لا يقدر عليه الا
صاحب النفس القدسية لانا قد عجزنا في تحديد الحقيقي لصواب بالتوصيف اي التحديد الحقيقي لاكثر الحيات اي المدركات حسية كالمركبة
مثال لها هو محسوس الشئ فمن في تحديد الادراك الذي هو من العقلات عجز لا شتبا به جنس بالعرض اعمام وانما الفصل بانحاشه ولكننا
قد اشرح الظاهر فخرج معنى تحديد ما بهية العلم بتعريفه بتقسيم تجزئته اي يجعله ويميزه عن سائر الماهيات كما قلنا الاعتقاد ما
باجازم اي وصل الى حد اليقين وغيره هذا شامل للظن والشك والوهم واجازم اما مطابق للواقع اولاه هو الجمل المركب المطابق لما في
اي من بحث لا يزول تشكيل الشك او لا يكون ثابتا كالقليد فقد خرج اي حصل عنه اي عين التقسيم ان العلم بمعنى اليقين
اعتقاد واجازم خرج من ظن والشك والوهم مطابق اخر زب عن الجمل المركب ثابت خرج به قليد او نخرج ما بهية العلم بمثال فهو مخطوف على
قوله بتقسيم المراد بالمثال ههنا يكون جزئيا من جزئيات الشئ ويكون ذكره لا ايضاح الكل و هذا هو المشهور بين جمهوره وقد يطلق يعني
تشبيهه شئ بشئ لا ايضاح جزئي كما قلنا العلم كاعتقادنا بان الواحد نصف الاثنين وبان الاثنين نصف الاثنين من حيث الواحد ثم لما عرفت ان
الآدمي ان في كلام حجة الاسلام تافنا حيث حكم بتعريف العلم وحكم بان التقسيم والمثال يعني ان تعريفه بالقسمته والمثال
ان افاد التمييز فيعرف بها فلا يصح الحكم بتعريفه والا فلا يعرف العلم بها فلا يصح الحكم بانه يعرف العلم بالقسمته والمثال فافاد
الشاح بقوله اما التحديد الاسمي للعلم وهو عبارة عما يفيد تصور الشئ باعتبار مفهومه مع قطع النظر عن كونه موجودا في الواقع والمطلب انما
الاسم فلا يفي بتعريفه الحقيقي وهو عبارة عما يفيد تصور الشئ بعد العلم بوجوده في الواقع والمطلب ما بحقيقته ثم علم ان جهة الملاحظة
ما هو وما افاده السيد في حاشيته على شرح مختصر الاصول بان المعلوم عليه بالتعريف هو التحديد الحقيقي والمعلوم عليه بافاده المثال والقسمته اياه
هو التحديد الاسمي فلما تافت من الكلامين المذكورين ههنا ومنشأ الخلط عدم التفرقة بين التحديدين فاذا ذكر لا ينبغي على النفس التقطع ان
ذلك الوجه ما يحتاج اليه ان كان في كلام الامام النعماني لا يدل على انه حكم بتعريف العلم وحكم بان القسمته والمثال يعني ان تحديده ليس كذلك
فانه حكم بتعريفه وبان العلم يعرف بالقسمته والمثال من المعنى انه لا تافت في هذا الكلام فانه لا يلزم من تعريفه التعريف ولذا قال السيد

مقدمة

عشر تعريف مطلقا فقال في شتيه اذا كان حقيقة العلم كونه من الاحراز الحدية وتركيبها يكون مسلما عند الفرضين اما على مقتضى
 بساطتها وبنائها البديهية على البساطة فالنزاع منقوض الى البساطة والتركيب انتهى قوله فيها ما لا ي كون النزاع بين بديهية العلم ونظريته
 انظريا قوله فيها عند الفرضين اي القائلين بديهية العلم والقائلين بنظريته هذا وان شئت لتوضح فارجع الى التعليق المرضي فان من قال
 بنظريته اي نظرية العلم اراه صورة تفصيلية ومن سب على البديهية قال المصنف في الحاشية اسهتبه الاول اي النور
 من بحيات اي من الامور المحسوسة والثاني اي السرور من الوجدانيات لانه كيفية عارضة للنفس فهو من الامور المعقولة والطاهر من كونه
 كالنور والسرور والتفسير اي تنظير العلم وذلك لعدم الاعتناء الى حذف المضاف ثم التنظير عبارة عن تشبيه امر في الحكم بامر اخر مغاير له ايضا
 بذلك تشبيه العلم المطلق بذات النور والسرور في علم البديهية يعني كما ان النور والسرور بديهيان كذلك العلم المطلق بديهى هذا انما يصح اذا كان
 البديهية ونظريته صليتين للمعلوم والا فكيف يكون في ات النور والسرور متصفتين بالبديهية كذا في بعض الشروح ومن ان يجعل قوله كالنور والسرور
 اشارة الى ما هو المشهور في هذا المقام وهو التمثيل وليس ببارد من جزئي الايضاح لمثل ان يكون ذلك الامر من افراده ودخلا تحتها وتعالى
 كالعلم بالنور والسرور اي يقدر لفظ العلم قبل النور والسرور لكي يوافي انفراد مطلق العلم واذا كان يكون دعوى البديهية مع الدليل بان يقال
 وهذا اي علم النور والسرور علم خاص من بديهية العلم مستلزم بديهية العلم فالحكم المطلق ايضا يكون بديهيا وهو المطلوب واما على تقدير التنظير
 يكون دعوى بديهية العلم المطلق بالدليل فلا يتم الا بدعوى بديهية ويرد عليه في علمي استلزام بديهية العلم خاص لبديهية العلم لمكان
 المشهور من منع كون العلم ايتا للخاص ومنع كون الخاص كذا لكن يعني ان ذلك الاستلزام موقوف على شرطين متعارفين احدهما في جانب العلم
 وهو كونه ذاتيا للخاص في ثانيهما في جانب الخاص وهو كونه متصورا بالكون لا بالوجه وبذلك ان بشرط ان كان في العلم عرضا عاما لا
 من العلوم لا نفسا لها وجوز ان يكون البديهي هو علم النور والسرور بالوجه لا بالكون فلا تستلزم بديهية العلم على من عند نفسي طريق ذوقى لدفع بين
 المنع من كون المجاويل لا يخص لذكره انتهى في تاكيد الاضافات تلوح الى ان كل الطريق صحيح حسن لدى المتخصصين معرضين عن جدال
 وليس في كل الطريق الذوقى ان يحصل لخاص علم النور بقيد او العام كعلم مطلقا وبديهية العقيد تستلزم بديهية المطلق لانه
 اي المطلق جزر خارجي اي لخواصه مفهوم منفرد وهذا هو المراد من كونه جزرا تفصيليا كما بيناه في التعليق المرضي ومنه سقط ما توهم
 من ان المطلق لو كان جزرا خارجيا لما صح حمله على العقيد مادريت ان الجزر الخارجى لا يحيل على الكل التالى بل لان المطلق يكون
 محمولا على العقيد فالمقدم مثله المفهوم العقيد البديهي مقصوده اي تصور العقيد بدون اي بدون تصور المطلق كما لا يتصور ثم توضيح المرام
 على ما افاده بعض الاعلام ان العلم لا يجب ان يكون ذاتيا للخاص بل يجوز ان يكون عرضا عاما فلا يلزم من تصور الخاص بالكون تصور
 العام مطلقا واما المطلق فهو جزر خارجي للعقيد فان العقيد هو المطلق مع العقيد فتصور المطلق ضرورى عند تصور العقيد فاذا اخذ العلم
 بالنور بقيد المكين ان يقال ان مقصوده لا يستلزم تصور العلم بجوز ان لا يكون العلم المطلق ذاتيا للعلم الخاص فان دفع بما ذكره اشراج
 من الطريق الذوقى منع كون العام ذاتيا للخاص واما منع كون العلم بالنور بديها بالكون فمما لا يجوز ان لا يتصور العقيد بالكون
 بل بوجه فالا يلزم تصور المطلق لا بوجه فافان قيل الكلام في مفهوم العقيد وهو بديهي له محالة لكونه تنزعا قلنا ان كان الكلام في مفهوم
 البديهي فلا حاجة الى الاستدلال على بديهية لا الى جعل الخاص عقيدا فان ذلك المفهوم وحسته بديهان بديهية علانا ان الطريق الذى
 ذكره شائع بما ينسب فلا يلزم تفسير الطريق الذوقى في كلامهم بما ذكره ولى من عند نفسي طريق اخر انتهى وفيه اي في الطريق
 الذوقى المذكور نظر الناظر هو صاحب الموقف فان الضرورى اي البديهي هو العلم بجزر العلم النور مثلا لا تصور فليس تصور الخاص
 او العقيد ماصلا عند حصول العلم بالنور فضلا عن ان يكون بديها قال في الحاشية لا تصور مفهوم العقيد على العلم بالنور مثلا واما العلم بجزر

فان كان العلم
 بجزر خارجيا
 فلا يلزم من
 تصور الخاص
 تصور العام
 بل بوجه فالا
 يلزم تصور
 المطلق لا بوجه
 فافان قيل
 الكلام في مفهوم
 العقيد وهو بديهي
 له محالة لكونه
 تنزعا قلنا ان كان
 الكلام في مفهوم
 البديهي فلا حاجة
 الى الاستدلال على
 بديهية لا الى جعل
 الخاص عقيدا فان
 ذلك المفهوم وحسته
 بديهان بديهية
 علانا ان الطريق
 الذى ذكره شائع
 بما ينسب فلا يلزم
 تفسير الطريق
 الذوقى في كلامهم
 بما ذكره ولى من
 عند نفسي طريق
 اخر انتهى وفيه
 اي في الطريق
 الذوقى المذكور
 نظر الناظر هو
 صاحب الموقف
 فان الضرورى
 اي البديهي هو
 العلم بجزر العلم
 النور مثلا لا تصور
 فليس تصور الخاص
 او العقيد ماصلا
 عند حصول العلم
 بالنور فضلا عن
 ان يكون بديها
 قال في الحاشية
 لا تصور مفهوم
 العقيد على العلم
 بالنور مثلا واما
 العلم بجزر

اي هو العلم

فموجاهل بنفسه البصيرة لانه علم حضوري لنفسه انتهى الى حاصل بنفسه البصيرة لما دريت انه علم حضوري متعلق بشئ مخصوص كل نور مثلا وهو غير متصوره
اي غير متصوره لان تصور حقيقة علم حصولي كذا في شئ يعني ان تصور حقيقة العلم الجبري علم حصولي والعلم الجبري علم حضوري فلا بد للعلمانية
بينها ولا يستلزمها لا يستلزم العلم الجبري تصور حقيقة العلم فمفهوم تقييد النظر ان العلم المقيد علم جزئي متعلق بشئ مخصوص وهو لا يستلزم
تصور حقيقة العلم فضلا عن بديهته وقرق بين حصول العلم بنفسه للعقل بقصوره فالعلم المطلق وان كان حاصله في ضمن المقيد لكن لا يستلزم تصور
لانا نفق في تصورنا الى الحاطة مستانها واكثر ما نحصلنا علوم جزئية لمعلومات مخصوصة ولا تصور شيئا من تلك العلوم لان حاطتنا هناك
الى المعلومات لا الى العلم كذا في شئ ونفق في تصورنا اي تصور العلوم الى الحاطة مستانها بان نصرف النظر الى العلوم كما كان الحاط
الى المعلومات فمفهومها ليس عين تصورنا ولا مستلزما لانه لا يمكن ذلك العلم الجبري المتعلق بشئ مخصوص متصورا فلا يلزم تصور العلم المطلق
اصلا اي بالذات ولا في ضمن المقيد فلا يلزم تصور مفهوم المقيد من حصول علم جزئي كذا في الحاطة فضلا عن بديهته ثم كما كان العلم
ان يتوهم ان المطلق انما يحصل في ضمن المقيد فاذا حصل المقيد في العقل حصل مطلقه ايضا فيه ولا شك ان حصول هو تصور حصول العلم
الجبري في تصور المقيد المتضمن للمطلق يكون مستلزما لتصور ذلك المطلق ودفعه بقوله وباجتماع فرق بين حصول العلم الجبري الى حاصل
بنفسه اي البصيرة لانه علم حضوري بنفسه للعقل وبين تصورنا اي تصور العلم الجبري والاول علم حضوري ومناط العلمانية والاشكاف دون
الثاني اي تصورنا علم حصولي مفتقر الى الحاطة المستان فالمراد من الحصول هناك هو تصور حصول الشجاعة اي كالفرق بين
حصول الشجاعة بنفسها الموجبة للاقتضاف بكونه شجاعة وتصورها الذي هو ليس كذلك فحصول الشجاعة غير مستلزم لتصورها ولا تصورنا
يستلزم حصولها فحينئذ يحصل المغايرة بينهما لا يلزم من كون احدهما ضروريا لكون الآخر كذلك والقول اي الجواب عن ذلك انظر باننا
نستدل ببديهته العلم بالنور على بديهته حقيقة العلم حتى يتوجه النظر فيقال انه لا يلزم من بديهته العلم بالنور ببديهته تصورنا فضلا عن بديهته
تصور حقيقة العلم بل نستدل بان الكلام في مفهوم المقيد البديهي اعني العلم بالنور مثلا فالمقصود هو الاستدلال ببديهته تصور مفهوم المقيد
البديهي على بديهته تصور مفهوم العلم المطلق ولا ريب في استلزام بديهته تصور مفهوم المقيد ببديهته تصور مفهوم المطلق لا يجد في
خبر لقوله والقول كذا لا يورث ذلك الكلام ببديهته حقيقة العلم بالكنه اذ يفي اي يكفي تصور مفهوم المقيد تصورنا اي تصور العلم المطلق بوجه
اجمالي حاصل بنفسه في الذهن مع القيد والكلام فيه فانه بديهي قطعنا وانما الكلام في العلم بالكنه لاني العلم بكنهه ثم تخرج المرام على
ما في بعض الجواهر انه لا يلزم من بديهته مفهوم المقيد ببديهته مفهوم المطلق اذ تصور مفهوم المطلق في ضمن المقيد يكون على وجهين احدهما ان تصور
مفهوم المطلق في ضمنه بوجه اجمالي وثانيهما ان تصور بوجه تفصيلي واللازم لبديهته المقيد انما هو ببديهته المطلق على الوجه الثاني وهو ممنوع
فيما نحن فيه ويجوز ان يكون ببديهته المقيد لكون تصور المطلق بوجه اجمالي بديهي حاصله بنفسه في الذهن مع القيد ولا يكون تصورنا
على وجه تفصيلي بديهي وكلامنا انما هو فيه انتهى قوله ثم يتبع حقيقة آه علم من حقيقة العلم ان كانت في نسخ تجوهر ما نلقى على روعك
ان المصدر نوعان احدهما غير مشتق كالضرب فانها مشتق من الاسماء المجردة كالنحو من الحجر والتجوهر من الجوهر ثم التجوهر من الجوهر
بالحقيقة لا بمعنى الكائن لاني موضوع والتجوهر بمعنى تحقق الحقيقة لمقتضى احدى مركبة من الجواهر كات اى الذاتيات فتتبع التبع للامتناع
بين الذات في العرضي الاشتباه بجنس بالعرض العام والفصل بالخاصة فتعديها كسائر الحقائق المركبة غير الاى وان لم تكن حقيقة العلم
مركبة بل تكون بسيطة كسائر الحقائق البسيطة فلما مر من الاختصار لشددة الوضوح اى وضوح ما هيته العلم وهو اى العلم بظواهر الاشياء
كلها ونسبة اينها كنسبة الشمس الى الخفاش في القاموس الخفاش كرامان الوطواط يسمى لصغر عينيه وضعف بصره ودامعة حيلة
المقال ان وجه التفرع شدة وضوح ما هيته عند البصيرة كما ان الشمس تجبر احساسها بامارة الخفاش لكما لوضوحها وضعف باصرتها

والمزاد في الترتيب حقيقة العلم فترتباتها في الحقيقة لا فرق بين العلم بقضية في تفصيل لا لفرق بين النفس كذا العقول كذا
 سائر كذا ما في الامكان انما حصل النفس بالذات لان كذا ما بهنا في حقيقة علمنا بل هو بدني او نظري بل كذا في بعض التعليقات لما كانت
 النفس الملية كما يستعملها الامكان وبعد اعطى على طاعة ولم يصد بمعنى اسم الفاعل بالنسبة الى ما هو غير ذاتها وصفاتها الهيئية فانه
 تحليل المجردة والجمعية على الموصولة ليس معلولا لما في النفس والافتقار منها ولا شك ان القرب يخصص في الطرق الثلاث للمحذور
 من المعاولية والجمعية والهيئية وفقدان هذه الطرق بين فيما نحن فيه ففقدانها مستلزم لفقدان القرب فثبت البعد وهو المطلوب
 وانما اقتصر على الاولين لم يذكر الهيئية نظمو فقد انما فاحتاجت النفس الى اعلام لمعلم وهو المبدأ القياض تعالى شانه فاذا علمنا فاما
 بالاضافة فقط سبغنا اذا انكشف لها شيء فبعد انكشفنا في علم النفس غير ذاتها وصفاتها اما اضافة وتعلق بين العالم والمعلوم فحصل
 الان لم يكن حاصل قبل هو مختار جمهو الحكمين النافين للوجود والذهني وما في الامام فخر الملة والدين القائل بحيث قال في شرح الاشارة
 عند الآخر ان على الفلاسفة بان ليكن انما يدل لو تم على الوجود الذهني لا على كون الوجود الذهني علما لا يجوز ان يكون هناك بل
 بما هو الحق اوبا فافاض من المبدأ الفاض على نفس العالم فقط الى من غير ان يحصل هناك صورة من العلوم
 في نفس العالم وهو وصف ذو اضافة يعني اذا حصل النور الفاض حدث بتعلق بين العالم والمعلوم يعبرون عنه بالفارسية بدني
 وبالعبارة بالحالة الانجلالية وهو مسلك المحققين منهم اي من المتكلمين تتلو عليك انه قد افاد افضل للمحققين ان هذا هو مختار علمنا
 المترتبة كثرهم الله تعالى فيسمون ذلك وصف بالحالة الانجلالية وهو لا شك انهم قد صابوا في ان منشأ الانكشاف
 هي الحالة الانجلالية لكنهم قد اخطوا في نفي الوجود الذهني اذ يلزمهم في علم المحدثات انما حجة تكا بتعلق العلم بالاشياء وتتميز
 بعدد وصفه وايضا قد اخطوا في القول بان علم الواجب سبحانه ايضا به تلك الحالة الانجلالية فان الحق ان علمه سبحانه عنه هذا
 وقد اختلف في ان العلم اي العلم المطابق للواقع واجهل اي العالم غير المطابق له بل هما متحدان بالحقيقة او متغايران الحق
 هو الاول فمنطلق العلم معنى واحد يختلف باختلاف المعلوم فالمعلوم ان كان متحققا في الواقع كان العلم متعلق به علما مطابقا والا
 كان جملا غير مطابق انتهى اوبا فافاض صورة فقط اي بدون الانضمام الى النور وهذا مذهب بعض الحكماء حيث قالوا بان العلم هو
 صورة المعلوم التي حصلت في نفس العالم بدون ذلك الانضمام وهي اي الصورة مقارنة مع ذلك النور فمنها اي في تحقيق العلم
 ثلثة امور ذلك النور وتلك الصورة والتاثير اي قبول النفس الصورة فافترقت الفرق من الحكماء الى كل واحد منها اي من الامور
 الثلثة فعلى الاول اي على تقدير كون العلم عبارة عن النور الذي هو عبارة عن الحالة الادراكية من مقولة كيف لصدق العلم
 عليه ثم توضيح اقسام علمنا في بعض الاشياء ان الداهيين الى ان العلم به الحالة المعبر عنها بدني فترقتان فرقة
 زعمت انما انتراعية وفرقة لم يثبت انها انضمامية وكلامهم يردون انها من مقولة كيف وبالنظر من انما على تقدير كونها
 انتراعية لا تكون من مقولة كيف لانحصار كيف في الاعراض الانضمامية في غاية السقوط لان كثير من الكيفيات هو انتراعية
 كالوجبة والغرورية وغير باقية القول يكون تلك الحالة انتراعية باطل لان الكلام انما هو في العلم الذي هو منشأ الانكشاف
 حقيقة ومنشأ الانكشاف حقيقة تحيل ان يكون انتراعيا وان التجا الى منشأ الانتراع كان هو العلم حقيقة ودون الحالة
 الانتراعية فالحق ان الحالة التي هي منشأ الانكشاف حقيقة انضمامية انتهى وعلى الثاني اي كون العلم عبارة عن الصورة ايضا
 منها اي من مقولة كيف عند الراعين اشج والاشكال لان اشكال كيفية نفسانية قائمة بالنفس كالكيفيات انما حجة القائمة
 بالاجسام في الخارج وتابعة للمعلوم عند العالمين بحصول الاشياء بنفسها في الذهن قال في كاشفة عن كونه من المقولة

المعينة فاذا كان العلم جوهرا كانت الصورة جوهرا واذا كان عرضا كانت عرضا من المقولة التي كان العلم منها انتهى نقس عليك انك لا
ان تقايلين بالصوره المحاصله في الذهن هي العلم فترقا فترقا فرقة ذهبت الى ان المحصل من الشئ في الذهن الذي هو العلم
مثال في ذلك الشئ وشبهه المغاير له بالمماهية وفرقة آتت بان المحصل من الشئ في الذهن نفس حقيقته وهو العلم فالاولون يذهبون
الى ان العلم مطلقا وهو الشئ المحصل في الذهن من مقولة الكيف والآخرين وان كانوا يقولون ان العلم من مقولة الكيف لكن في ذلك
لا يستقيم على من يذهب الى العلم عند جميع مراتب العلوم وثانيا ان تصوير مذهب الزعمين بالشئ والمثال انه اذا علمت الاشياء حصلت في
ذهن العالم صور ومفاهيم وتلك الصور والمفاهيم مغايرة بالمماهية لذوات الصور فصوره زائدة ليست عين يد ومفهوم الانسان ليس
نفس حقيقة الانسان الموجودة في الخارج فتلك الصور والمفاهيم هي العلم عندا لذلك الزعمين هي المسماة بالاشياء الاشياء
فتلك الاشياء لما اعتبارا لان اعتبار قياها بالذهن باعتبار الفسها مع قطع النظر عن القيام بالذهن فهي عند هؤلاء بالاعتبار الاول
اعلام وبالا اعتبار الثاني معلومات والاشياء وذوات الاشياء وحماهي معلومة بوساطة الاشياء هذا التفصيل والتحقيق في بعض المحاشي
ثم لما كان القول بكون الصورة تابعة للعلوم في كونها من المقولة المعينة مخالفا لعدم العلم من مقولة الكيف فنقدى لبعض لادفاع
تلك المخالفة بارتكاب المجاز واهية اولى بقوله الا ان يتكبح بالتجوز كما قيل قاله جلال الملته والدين الدواني يعني ان عدم العلم من مقولة
الكيف تجوز ومسامحة تشبيها للصور الذهنية بالصور الحسية لندرجه تحت مقولة الكيف حقيقة وزيفة المحقق الهودي بان هذا التحقيق
كما تراه خال عن التحصيل ويجوز عن التحقيق انتهى وهذا التفصيل في التعليق على الثالث اى كون العلم عبارة عن قبول الصورة
من مقولة الانفعال كيف بان قبول الصورة ليس مخناه الاكون الذهن محلا للصورة والمحملة نسبة بين المحل والحال من البديهة
ان العلم ليس عبارة عن نفس التعلق بالنسبة لانها منسوبة باعتبارى انزاعى وبان الضرورة حاكمة بان الانكشاف يحصل بمجرد الصورة
والادخل للقبول فيه هذا المختار عند المحققين الراغبين في العلم والاول اى النور ويعبرون عنه بالحالة الادركية وبالحالة الانجلائية
فالتعبير الاول هو الشائع بين المتأخرين من الحكماء والميزنمين والثاني هو المتعارف بين المتكلمين المحققين ثم لما وقع في عبارات
بعض المتأخرين ان الحالة عرضية للصورة وورد عليهم ان العرضي هو الخارج المحمول فلو كانت الحالة عرضية للصورة كانت محمولة
عليها انا بالمواطاة وهو كما ترى لان المبادى لا تحمل بالمواطاة او بالاشتقاق فيلزم كون الصورة عالمة فدفعه الشارح
بقوله هي عندهم قائمة بالعالم لا بالصورة حتى يلزم كون الصورة عالمة ومقارنته لتلك الصورة في موضوع واحد وهو العقل ليس
بينهما اى بين الحالة والصورة علاقة عروض الاعلى المسماة كالكتابة الضاحك فكما ان كلا منهما عرضي للتأخر من حيث المقارنة
في موضوع واحد من دون عروض أحدهما للآخر كذلك الحالة عرضية للصورة من حيث المقارنة في موضوع من دون عروضها للصورة
والحق في تحقيق العلم ان العلم نور ظهور قائم بذاته لا عرض قائم بغيره كالانوار العارضة للاشياء واجب لذاته اى عينه تعالى مبسوط
وليس مندرجا تحت شئ من المقولات الحشرية فان العلم حقيقة لا العلم بالمعنى المصدرى الذي يعبر عنه في الفارسية بـ *دانش*
انما حقيقة مبدأ الانكشاف والاشياء وظهورها بان يكون هو بنفسه اى بذاته لا بوساطة استناده الى العلة مطابقا للمعنى الظهور
ومصادقا لحاله والممكن لما كان في حد اى مرتبة ذاتة مع قطع النظر عن علته الموجودة في بقعة القوة الاضافة من قبيل كبح الماء
والبقعة في اللغة قطعة من الارض حيز اليبسية اى محلا لعدم مقتضاه الوجود معنى ان الممكن ليس مقتضيا لوجوده لانه يقتضى
عدمه والا كان مقتضا فيلزم الانقلاب فان توهم ان الممكن كماله ليس مقتضى لوجوده كذلك هو ليس مقتضى لعدمه فلم يحله الشارح
محلا لعدم الوجود وانزع بان الامر وان كان كذلك لكن الوجود متفقا الى العلة الموجودة بخلاف لعدم فانه لا يتحلى الى العلة

من كفى فيه عدم العلمية الموجودة فلماذا صلا عدم اولى من الوجود للممكن ان كان كلامها بالنظر الى ذاتها سياتى فاحفظ كان في حد ذاته امر
 ظاهرا لانا لا نعلم العلمية والظهور من المناقاة ولا منطوقها فلا يكون الممكن علما ولا في حد ذاته اى مع قطع النظر عن الاستناد
 اليه تعالى عالما انما نفى كونه علما فلما درست ان العلم هو النور فكيف يصح كون الامر الظاهري عين النور وان نفى كونه عالما في مرتبة ذاته فلان العلم
 ينكشف عنده الاشياء وذات الممكن من حيث هو موجود كذا لان علمه انظر الى ذاتها فلما ان قوامه اى تقرر به وهذا بالنظر الى
 جعل البسيط ووجوده هذا انظر الى جعل المؤلف انما هو بالعرض من تلقاها اى جانب فاضته انما جعل الحق قوام الممكن في وجوده كذا كعلمية
 اى علمية الممكن من تلقاها فاضته العالم الحق علمه فمصدق حمل الوجود بحقيقته على الواجب تعالى متعلق
 بالحمل انما لم يتعرض للقوام ههنا لان كون مصداق حمل الوجود بنفسه في ذاته يستلزم كون مصداق حمل التقرر كذا كذا نفس ذاته بذاته
 مصداق حمل الوجود ولعلم على الممكن هو اى الممكن من حيث استناده الى تعالى فلما ان وجود الممكن هو وجود الواجب كذا كعلمية
 علم الممكن هو علم الواجب تعالى ثم في كلامه انظارا فادها افضل لتحقيق في حواشيه منها الف قوله بان يكون هو بنفسه مطابقا لمبدئية الظهور
 ومصادقا لمحكمة غير مستقيمة لان العلم هو مبدأ الانكشاف الاشياء وظهورها عند العالم فانما يجب ان يكون هو بنفسه مصداقا لمبدئية الظهور
 لان يكون هو ايضا كما هو حتى يجب ان يكون بنفسه مصداقا للمعنى الظهور ولا استلزام من كون الشئ مبدأ الظهور شئ اخر ومن كونه
 طاهر بنفسه كما هو في محبت بلهية العلم ونظريته ومنها انه لا يلزم من كون الممكن لذات الاله لا يجعل اى جعل ان لا يكون ذات الممكن بنفسها
 مصداقا لمبدئية الانكشاف والالزام ايضا من كون الانسان مثلا لذات الاله لا يجعل اى جعل ان لا يكون ذات الانسان بنفسها
 مصداقا للانسانية زلف بان العلم من الصفات ومرتبة الانسانية مرتبة الذات فلما ان مصداق الانسانية انما يكون باستفاضة
 ذات الانسان من اى جعل كذا كعلمية العالمية انما يكون باستفاضة الصفات من اى جعل علما ان الشرح لا باس له بالترام ان
 ذات الانسان ليست بنفسها مصداقا للانسانية بل هو بالاستناد الى اى جعل فافهم ومنها ان قوله كان في حد ذاته امر ظاهرا لانا
 لا يدري ما ذا اراد به فان اراد به ان الممكن بلا جعل اى جعل اياه امر ظاهري فهو باطل لذات الممكن بلا جعل اى جعل فهو بلا جعل اى جعل
 ليس امر ظاهري ولا نورانيا بل هو لا شئ بحيث وان اراد به انه بنفس ذاته بلا اعتبار امر ظاهر على ذاته امر ظاهري فان عني بالامر
 الظاهري ما لا يكون مصداقا بنفسه في المبدأ الانكشاف فكون كل ممكن كذا كعلمية ممنوع بل يجوز ان يكون حقيقة بعض الممكنات بنفسها
 بلا زيادة عليها مصداقا لمبدأ الانكشاف لا بد لغير ذلك من دليل وان عني غير ذلك فلا يفيد ما هو مصدوره من المرام بل هو مجرد
 عن هذا المقام اى بان المراد بالامر الظاهري ما لا يكون مصداقا بنفسه في المبدأ الانكشاف وقوله بل يجوز ان يكون اى ليس مستقيم
 او نشأ كون الممكن امر ظاهري انما هو الامكان فان الممكن وجوده انما يستفاد من الواجب تعالى وهو بنفسه في حيزه ليسية فامكن
 ليس بنفسه مصداقا للوجود فضلا عن كونه مصداقا لمبدأ الانكشاف المتفرع على الوجود والظلمانية انما هي عدم كونه مصداقا بنفسه
 قوامه لمبدأ الانكشاف فتفكر بل العلم هو الوجود المحرر فيه ما اور من انه ان اراد به ان مفهومها واحد فظاهر ان مفهومها مختلفان
 وان مراد ان مصداقها واحد فهو ممنوع بل مصداق العلم هو الصفقة الانضمامية التي حقيقها هو مصداق الوجود المحرر والذات الموجودة
 المحررة وما سياتى منه في بيانه انما يدل على تقدير تمامه على ان الذات المحررة صالحة للاتصاف بالعلم لانها حقيقة العلم
 كما استقضى عليه ان شار الله تعالى قال في الشئيه هذا ضرب عن حكم السابق استفاد من التشبيه المتبادر منه ان العلم
 غير الوجود انتهى تشبيهه بقوله فلما ان قوامه وجوده انما هو بالعرض ووجه التبادر ان المشبه والمشببه به يكونان متغايرين كما
 سياتى فيه انه انما يدل على ان الذات المحررة صالحة للاتصاف بالعلم لانها حقيقة العلم فاحواله ليست في موقعها فالواجب

سبحانه يجعل العقل امر الزرانيا وان كان في ذاته امر اطلما نيا لكونه مكنا انج بانه ان اراد به سبحانه يجعل العقل مبدء الانكشاف لاشياء
 فذلك ثم بل الحق ان الواجب سبحانه يجعل في العقل امر الزرانيا اي يفيض فيه حقيقة هي مبدء الانكشاف لاشياء وان اراد به انه
 سبحانه يجعل العقل صا كالا ان ينكشف عنده الاشياء فمسل لكن لا اساس له با دواعه ينكشف الاشياء عند قيامها اي بالعقل وليس العلم
 امر اراد على وجوده اي وجود العقل الخاص المجرد زيف بانه ان اراد به اتحاد مفهومها فذلك من البطلان وان اراد به اتحاد حقيقتيها
 ومطابقتها فهو منوع كيف ومطابق الوجود المجرد ونفس ذات العقل بلا زيادة من عليها ومطابق العلم يجب ان يكون حقيقة لا يلزمها الامانة
 الى العلوم لذاتها وذات العقل لا يلزمها الاضافة الى شئ لذاتها ولو تنزل عن ذلك فلا يلزم من اتحاد العلم والوجود المجرد وهذا المعنى
 الا ان يكون العلم نفس ذات العقل الا ان يكون العلم نفس ذات الواجب كما ادعاها انت تعلم ان كلام الشارح مبني على الاتحاد
 بين وجودي الممكن الواجب اذا كان العلم عين الواجب فيكون عين الممكن ايضا فافهم ولماذا اي لان العلم ليس من ايد على وجود العقل
 يدرك ذاته بذاته لان ذاته حاضرة عنده نعم قد يقتصر العقل الى ان يكون وجود حضور المعلوم له حتى ينكشف المعلوم عنده اي عند العقل
 اذا كان هو اي المعلوم غير ذاته وصفاته احيثية وذلك اي الانكشاف باعلام العلم المتعلم به انما هو مختار الشارح من ان العلم
 لا يريد على الوجود المجرد وان مصدره نفس ذات العلم فان الاعلام عبارة عن فاخته العلم في المتعلم واذا فرض ان العلم نفس ذات العالم
 فعلمه بالاشياء والغاية عنه لا يكون باضافة العلم فيه بل بنفسي احضار المعلوم عنده فكان الاول الاكتفاء بقوله وضافه وجوده في وجود المعلوم
 له اي للعقل فالعلم وان كان اظهر الاشياء وادونها لكن لا يتصوره بالكنه بان يكون حقيقة مكتوبة من حيث الفصل في جعل تلك الحقيقة لم يكتبه
 ليكتب لم منها وكنهه اي يتصوره بكنهه بان يحصل حقيقة بنفسها في الذهن كسائر البديهيات ونسبة الحقول اليه اي الى العلم
 كنسبة الخفاش الى الشمس نسبة القمر اليها اي الى الشمس فتفكر في الحاشية فوضيحا ان نورية العقل لما كانت مستفادة من النور الحق
 فهو من حيث استفادته النور من النور نفس نسبتها اليه كنسبة القمر الى الشمس من حيث ان العقل عاجز عن درك تعالى نسبة الكينونية
 الى الشمس انتهت قوله فيها نسبتها اي نسبة نورية العقل قوله فيها كنسبة القمر آه يعني كما ان نور القمر مستفاد من نور الشمس فكذلك العقل
 مستفاد من نوره تعالى قوله فيها كنسبة الخفاش آه يعني كما ان باصرة الخفاش عاجزة عن رؤية الشمس كذلك البصيرة عاجزة عن درك
 كنهه تعالى فاستبان صحة كلاً التشبيهيين فان كان اعتقاد آه انه المصنف ههنا اي في تحقيق التصديق ما اختاره ازبا التحقيق من الحكماء حيث
 جعل التصديق بسيطا بمعنى نفس الحكم وهذا هو المتبادر من عطف الحكم على التصديق حيث قال تصديقون حكم عطفه باولم يجعله عبارة عن مجموع الحكم
 وحكم كما اختاره وليس التكلمين فخر الملة والدين لا عن التصو بشرط الحكم وهو مذموب صاحب اطلاع وغيره بمعنى الاعتقاد فان الحكم
 يطلق على مبان منها النسبة التامة بخبرية اعني خبر القضية ومنها المحكوم به منها القضية من حيث اشتمالها على بطا احد اثنين
 بالآخر ومنها انتساب امر الى امر آخر وهو من فعال النفس منها الاعتقاد وهو التصديق واما المصنف حيث عدل عن العبارة المشهورة
 وهي ادراك ان الهسية واقعة او ليست بواقعة الى قوله ان كان اعتقاد النسبة خبرية الى ان الاصطلاح اي اصطلاح المنزعين وقع
 في تحقيق التصديق على ما عليه اللغة وهو ما يعجز عنه في الفارسية بكونه وبادر كردن وهذا ما ينظر من كلمات الشيخ وصرح به كثير
 من المحققين كالحق النقازي في شرح المقاصد العلامة الشيرازي في درة النجاشي حيث قال مراد التصديق وتكذيب معنى لغوي
 انشأته انتهى واما الى انه اي التصديق كيفية اذ عاينته غير ادراكه عند فهمه ونها بعد الادراك الذي هو مبدء الانكشاف
 وكذا انظر في الشك الوهم قبل هو هو اب لان العلم عبارة عما هو مبدء الانكشاف وهذه الكيفيات انما تحصل بعده الا ترى انهم يعبرون
 عن العلم بالفارسية بانشاء عن التصديق بكونه ويدر عن التكذيب بكونه ويدر عن الظن بكونه ويدر عن الظن بكونه ويدر عن الظن بكونه

والتشاكك برأيهما من هرو وطرف وعن الاستفهام لطلب فهم كردن وعن التمني بأزود وبردن فهذه الكيفيات مغايرة للعلم بالذات ثم لما كان
 لتوهم ان يوسع ان الظاهر من تقسيم العلم الى مقصور لسانج ومصديق كما بينه لهم هو كون التصديق قسما من العلم كالمقصور لاسن الوتة
 فاس الاشارة الى كونه كيفية غير ادركية فدفعه بقوله وفي هذا اي عند الكيفية عني به التصديق من العلم سامة باخذ العلم بمعنى ما يعبر
 الاذعان بطريق عموم المجاز الا انه جرى المص منها اي بحيث متعلق بالتصديق على ما اشتهر في افواه القوم من تعليلها اي لتعلق الكيفية
 بالنسبة التامة الخيرة وهذا هو مذنب جمهور الحكماء لا بالمتسبين في الموضوع والمحمول بل كون النسبة رابطة بينهما هذا ما اختلفوا فيه المحقق
 لهم ويؤنسب الى الشيخ ايضا كما هو محقق متعلق بالنفي لا بالنفي كذا في الشيعة ثم توضيح الكلام ان المصنف اختار في هذا المقام ما هو
 فخر المحققين في جعل التصديق نفس الحكم وفيه اشارة الى ان الاصطلاح في التصديق وقع على المعنى اللغوي والى ان التصديق
 كيفية غير ادركية لكن ذهب الى غير ما ذهب اليه اهل التحقيق فيما يتعلق بالتصديق حيث اختار في متعلق الاذعان ما لا يشعور من تعلقه
 بالنسبة ولم يذهب الى ما هو محقق من تعلقه بالمتسبين بل كون النسبة رابطة بينهما فقول الشرح الا انه جرى انحرافا من على المص
 كذا في بعض محاشي ثم لما كان الحكم من متعدد وكل معنى يدخل تحت مقولة مغايرة للمقولة التي يدخل تحتها بحسب الآخر قال
 واما الحكم بمعنى ادراكها اي ادراك النسبة التامة الخيرة فعين التصديق عند المتأخرين واما عند المتقدمين فالتصديق عندهم كيفية
 غير ادركية وهي الاذعان هذا هو مرام اشراف وزيف بان الحكم بمعنى ادراك النسبة عين التصديق بالاتفاق بين القدماء والمتأخرين
 لكن القدماء يقولون ان ادراك النسبة الذي هو التصديق مباين بالحقيقة لا ادراك المقصور سواء تعلق بالنسبة او غير ما لا يتأخر
 يقولون انه مغاير للادراك المقصور بالتعلق فقوله عند المتأخرين بناء على ما زعم من ان التصديق عند القدماء كيفية غير ادركية
 وهي الاذعان ان الاذعان ليس كما هو فاسد ان التصديق عند القدماء هو الاذعان وهو ادراك كما عرفت انتهى والحكم بمعنى ادراك النسبة شرط
 اي جزء التصديق عند امام المتكلمين فخر الملة والدين فان التصديق عنده عبارة عن مجموع الادراكات كالمعروفة عني كما ان
 معلوم الحكم بمعنى ادراك النسبة وهو النسبة جزئية للقضية باجماع اهل القليلين كلهم بحيث لم يشك فيه احد يعني كون النسبة جزءا من القضية
 ما اتفق عليه العقلاء الا ان المحققين منهم من لم يوافقوا في جعله اي المعلوم اعني النسبة جزءا للمفهومها اي مفهوم القضية
 لا حقيقة لها ولا استبعاد في كون الشيء جزءا للمفهوم شي آخر لا حقيقة كما ان البصر جزء للمفهوم لعمى لا حقيقة اذ هو ماله بسبب اذ
 اي حقيقة القضية مركبة من جزئين في الموضوع والمحمول حال الارتباط قال المحقق في الاساس اجزاء اولى هر قضية من اجزاء
 نبود وبتأليف ستة جزئ شتو واما سة خبر نشود به تأليف جزوي بنود بل بط اجزاء بود بيكديكر واكر تأليف جزوي بودى بر بط
 مستأنف حاجت فتاوى واكر لا محالة تأليف راجزوي شمرند بايد که در اعتبار رشتا به جزوي بود نه جزو مادی و دیگر اجزاء جزو مادی بود
 انتهى ثم تحقيق اتمام على افادة بعض الاعلام ان القضية مركبة اعتبارية بلا شبهة فانما انما يركبها العقل والنسبة الرابطة كانهما
 هيأة صورية لهذا المركب وبها ترتبط احدى شئيتيه بالآخرى فان قيل يكون النسبة جزءا منها كانت اجزائها ثمانية الموضوع والمحمول
 والنسبة وان قيل ان القضية عبارة عن الموضوع والمحمول بل كون النسبة رابطة بينهما كانت اجزائها هي الموضوع والمحمول كانت النسبة
 واطلة في مفهومها لا في حقيقتها واشراف في ذلك لا يعود الى طائل انتهى اما الحكم بمعنى الانتساب اي ايقاع النسبة او انزعائها الذي
 هو فعل من افعال النفس فله حظ من الشريطة اي الحكم بالمعنى المذكور شرط لتحقيق التصديق ولا يصح كونه جزءا منه والا كان التصديق
 مركبا من الكيف والفعل فيكون من المركبات الاختراعية وهو كما ترى بخلاف الحكم بمعنى ادراك النسبة فانه قد عرفت انه عين التصديق
 شرطه عند شريعة المستحقين فالتصديق عندهم عبارة عن الادراكات الثلاث والحكم شرطه وهذا هو مذنب صاحب المطالع وغيره

من ههناى من اجل كون الحكم معنى الانساب غير طرأ الوجود والتصديق قسره على التصديق بقصور معه حكم معنى ان التصديق الذي هو قسم
 من العلم عبارة عن الادراكات فقلت لكن مع مقارنتها مع الحكم فالحكم شرط لا شرطه الدخول في ماهيته ولو عني هذا التفسيرى نفسه
 بتصديق بكونه مقصورا معه حكم على هو الحق من ان الحكم هو الادعان الذي هو كيفية غير ادراكية فلا جناح عند سلطان العقل الاضافة
 من قبل محين البهاء اى العقل الذي هو سلطان وكيفية على في بعض الاشياء انه لو عني التفسير المذكور وهو ان التصديق مقصور معه
 حكم على هو التحقيق من ان الحكم هو الادعان لا الانساب الذي هو من فعال النفس فلا باس به عند العقل اذ الحكم ما كان غير طرأ التحقيق
 التصديق لا دخلا في ماهيته فلا فرق بين ان يكون انسابا او ادعانا اى فعلا او انفعالا او صحيح ان يكون شئ داخلا تحت مقولة يكون
 ذلك الشئ مشروطا بشئ آخر يكون داخلا تحت مقولة اخرى واشار في كلامي الى ان الحكم لو كان ادراكا لا فعلا ولا انفعالا فالتفسير المذكور
 لا يصح على هذا التقدير لان الحكم كسائر الادراكات ادراك فلا وجه لخروجه عن التصديق وجعله شرطا والا يلزم الترتيب بل ما صح فالحكم هو
 ذريع بان الادعان نحو من الادراك وهو نفس التصديق وليس التصديق عبارة عن ادراك معه تصديق فبنا هذا التفسير على ما يجب
 اليه من ان الادعان كيفية غير ادراكية بناء فاسد على فاسد قوله لا ان تصور آه سواء كان التصور يسافج مقارنا مع الادعان كما
 في القضية المقبولة اى لهذه قضية فان تصور موضوعها ومحمولها مقارن للادعان او بدونه اى بدون الادعان سواء كان القضية
 غير مقبولة كما المشكوك او لا هو متهمة او لم يكن قضية سواء كان تصورا واحدا كالتصور الانسان فقط او متعدد اى بالنسبة كالتصور الانسان
 والكاتب ومع النسبة ايضا لكن تكون قضية كالحصول الناطق وعلام زيدا وتكون نسبة تامة غير خبرية كقوله لضرب فمذه كلها
 من التصورات اى تنسب من القول الشارح مطلق التصور يسافج اعم من التصور يسافج الذي اعتبر فيه عدم المقارنة مع الادعان
 وبذا اى اجتماع التصور يسافج مع الادعان الذي هو تصديق لا نيا في التقابل بينهما اى بين التصور والتصديق بحسب التصديق
 اى الحكم المقصود منه اى اضافة توهم عسى ان يخرج في صدر من ان ما ذكر من اجتماع التصور والتصديق في القضية لهذه قضية يصادق المقابلة التي
 ذكرها المصنف فيما بعد بقوله وهما نوعان متباينان اعم بان ذلك الاجتماع لا يصادق التقابل المذكور لان مصداق كل منهما مغاير للآخر
 ثم استدلل على عدم المناخاة بقوله في اى اشياء تتما على تحقيق احد المحتملان بحسب الصدق على شئ واحد كالنوم واليقظة اى
 وان شئت تفصيل هذا المقام فاستمع ما افاده فضل المحققين من ان الادراك ادعان او غيره والاول ما جازم فاما مطابق
 فاما ثابت فهو اليقين وغير ثابت فهو التقليد او غير مطابق فهو الجهل المركب وغير جازم فهو نفس هذه اقسام التصديق والثاني له
 الادراك الذي هو غير الادعان اما متعلق بالمفرد او متعلق بالنسبة والاول ما احساس فاما البصار او سمع او شمس او ذوق او لمس او غير
 احساس فاما متعلق بالصورة المخزونة في الخيال فتفصيل اى وبالمعاني التجزئية فتوهم اى بالكلية فاما في حكمها كالجزيئات او بحجتها ان الحكم عليها
 بما هي جزئية فتعقل والثاني اى العلم بالنسبة غير الادعان ان كان تارة دافيا فشك ان كان ادراكا جازما فتوهم وان كان
 تمكينا فاما ان كان نفس تصور هاس من دون تردد وجوهرية وتلك سبب تفصيل وهذه الاقسام للتصور فالنسبة وان كانت مجردة
 تكون معلومة بنحو من العلم الاول متخيل وهو تصور نفس النسبة والشئ في الادعان وهو الاعتقاد بها فالتفصيل
 الذي هو نحو من التصور يسافج الادعان في الوجود في القضية المقبولة لهذه قضية وبذا لا نيا في التقابل بين التصور والتصديق بحسب
 المصدق اذ لا يلزم من ذلك صدق التفصيل على التصديق وبالعكس كما لا يخفى انتهى قوله وهما نوعان متباينان آه اى متخالفان
 بحسب ماهية النوعية وبحسب الصدق اى كمال على ما سياتي في جواب اشك وقد استدل عليه على اختلافهما بحسب ماهية
 بان اختلاف لوازمهما فالصور يلزمه عدم التعلق والتصديق يلزمه خصوص التعلق يدل على اختلافهما نوعا فان اختلاف لوازم

متساوية الاختلافات الملزومات كما ان اتحاد الملزومات يدل على اتحاد اللازم لان الملزوم علة واللازم معلول قد تقرر ان الواحد لا يصدر عنه
الا الواحد وانما اتحاد اللازم فلا يدل على اختلاف الملزومات يجوز كون اللازم اهم تحققات الملزومات ثم لما كانت دلالة اختلاف اللازم
على اختلاف الملزومات عند الشرح مبينة على متناع استثناء الكثير الى الواحد من حيث هو واحد لان اللازم معلول الملزومات مستتقة
اليها فقال قول تحقيق المقام على وجه ينكشف المرام ان وحدة العلة تستوجب وحدة المعلول لا متناع استثناء الكثير الى الواحد من حيث
هو واحد لان الواحد من حيثية المذكورة لا يصدر عنه الا الواحد ما سمعت انه ليس في طباع الكثير ان تصدر عن الواحد من تلك الكثيرة
نعم يجوز ان يصدر الكثير عن الواحد من حيث انه كثير بالاقتدار وان كان احد بالذات وبالعكس ان في وحدة المعلول تستوجب وحدة العلة
لا متناع تواردها لعل المستقلة على معلول واحد وكذا يمنع تواردها لعل لها قصة في مرتبة واحدة فلا يكون لشئ واحد ما تارة لا صورتان لفاعل
وكذا في مرتبة واحدة وبذلك الكل واحد كما في احاشية قوله فيها وكذا يمنع آه فان تعدد العلل لها قصة مستقلة للعلة القائمة لكونها جزأ منها
وتغاير الجزأ مستلزم لتغاير الكل قوله فيها وبذلك الكل واحد وهو لازم للاستهتناء عن الغاية على تقدير تعدد العلل ان استقلت احد ما في نحويتها او
عدم تعدد العلة على تقدير تعدد ما ان لم تستقل احد ما في نحويتها ما مثلاً لو كان لشئ واحد فعل متعدد فلن يكفي ح احد ما في علة لا يتم استغناء المعلول
عن غيره من الافعال ان لم يكن ح احد ما في الفاعلية لزم ان لا يكون هناك فعل متعدد بل فعل واحد مجموع الاشياء التي فرضت فعمل واحد كذا
الكلام في غير الفاعل من العلل فافهم ان حفاظ اصل الوحدة لازم من الجانبين في مطلق العلة جاعلة كانت او غير باء انما حفاظ نحو الوحدة
من كونها بالحد الذي بالشخص بالطبيعة اي بالماهية الكلية نوعية كانت او جنسية فيغير لازم بالنظر الى طباع المعلول توضيح ان المعلول
الواحد الشخصي لا يقتضي ان يكون له علة واحدة بالشخص بل كجني فيل ان يكون العلة واحدة بالنوع او بانجنس بخلاف العلة الواحدة
بالشخص فانها تقتضي ان يكون معلولها واحدا بالشخص لا يجوز ان يكون معلولها واحدا بالنوع او بانجنس فوحدة العلة بآية جته كانت
محافظة في المعلول اي ان كانت العلة واحدة بالشخص فمعلولها يكون واحدا بالشخص ان كانت واحدة بالنوع فمعلولها واحد نوعي
وان كانت بانجنس فمعلولها واحد جنسي اما نحو وحدة المعلول فلا يلزم ان تكون محافظة في جانب العلة بل جاز ان يكون وحدة الشخص
والا يكون وحدة العلة لذلك جاز ان يكون حادها بحسب النوع او بحسب الجنس كذا في بعض النسخ قال في احاشية ان طباع
المعلول لا يستدعي ان حفاظ نحو وحدة في العلة وانما قيل تعيين المعلول لا يدل على تعيين العلة وانما قيل العلة فيدل على
تعيين المعلول فوحدة العلة بآية نحو كانت محافظة في المعلول بعينها انتهى قوله فيها لا يستدعي ان حفاظ نحو وحدة آه وان كان
يستدعي ان حفاظ اصل وحدة في العلة ليس من المحقق كذا يتلبد على عدم استلزام وحدة المعلول بالشخص لوحدة العلة بالشخص بل
يجوز ان يكون العلة واحدة بالنوع او بانجنس مع كون المعلول واحدا بالشخص جواز تعدد العلل المستقلة على التعاقب والتبادل
من بدو الامر في بادىء المخطوطة تم فحص حكيم بان العلية انما هي الامر مشترك بينهما اي بين العلتين في خصوصيات معزولة عنها اي عن العلية
فلا دخل للخصوصيات في ايجاد المعلول تفصيل هذا المقام في التعليق المضي فوحدة العلة بالطبيعة تستوجب وحدة المعلول كذلك
بالطبيعة ولو معزز لا يعني ان العلة اذا كانت طبيعة نوعية فيجب ان يكون المعلول ايضا طبيعة نوعية وان كان مخلوطا بالعوارض
الشخصية والصحيح ان يكون طبيعة جنسية لا متناع عموم المعلول بخصوص العلة قال المعلم للحكمة اليونانية ما حاصله ان وحدة العلة
بالنوع مستلزمة لوحدة المعلول لك ان كان له وحدة اخرى ايضا باعتبار آخر وباجملة فيجب ان لا يكون المعلول يتكسر بالنوع
او ليس بطباع الكثير ان يصدر عن الواحد من حيث هو واحد في مرتبة واحدة لا يعني ان لا يكون المعلول واحدا بالشخص بل
بالنوع فقط كذا في احاشية قوله فيها اي بالطبيعة ولو باكثر من كلمة لوصليته والامر الزائد هو الشخص المقصود منه مع اختلاف وهو ان قول الشارح

واما انخفاط نحو الوحدة آه يدل لالة وضحة على جواز كون المعلول واحدا بالشخص ان كانت العلة واحدة بالطبيعة كما ترى في صورة
 تبادل العسل على معلول شخصي فان العلة هي الامر المشترك وهو واحد بالطبع واما قوله فوحدة العلة بالطبيعة فتستوجب وحدة المعلول
 كذلك يدل على ان وحدة العلة الطبيعية تستوجب وحدة المعلول بالطبيعة وبل هذا لا ينافي بين الكلامين بان قوله تستوجب وحدة المعلول
 كذلك لا يدل على نفى الوحدة الشخصية للمعلول وقت كون العلة واحدة بالنوع حتى تميم ذلك الاختلاج بل انما يدل على وجوب
 وحدة المعلول وحدة بالنوع على تقدير وحدة العلة كذلك هذا لا ينافي الوحدة الشخصية للمعلول فان النوع يكون مخلوطا بالعوارض الشخصية
 وجملة مقال ان العلة اذا كانت واحدة بالنوع فيكون معلوله واحدا بالنوع او بالشخص لا واحدا بالجنس لانتفاء عموم المعلول عن العلة
 والمضائق في خصوصه عنها فلفظ كذلك ان كان يدل على كون المعلول واحدا بالنوع لكن هذه الوحدة قد توجد في ضمن الوحدة الشخصية ايضا
 فالتدافع نوع قولها قال المعلم آه تقوية وما يبدل ما افاد واشلاح سابقا وزيف بان الطبيعة بحسبمية علة عندهم ليسولى العناصر
 وهولات الافلاك مع ان بحسبمية واحدة بالنوع وهولى العناصر وكل من هولات الافلاك النواع متخالفة فالعلة واحدة
 بالنوع والمعلومات كثيرة بالنوع وبأنهم اتفقوا على ان الواجب سبحانه هو العلة الفاعلية لكل بالحقيقة واما غيره فوسائط ودرجات لا فاعل
 كما صرح المحقق في شرح الاشارات فهو سبحانه مع انه واحد بالعدد وعلته للأنواع والجناس المتخالفة فمن اين انخفاط نحو وحدة العلة
 في المعاليل قولهم في الحكمة اليمانية الحكمة الاسلامية فان قوما من اليمين جاؤا في عهد رسول الله صلى الله عليه وسلم وبايعوا على
 يده عليه الصلوة والسلام بدسلا فوصف رسول الله صلى الله عليه وسلم بايمانهم وحكمته حيث قال الحكمة حكمة اليمين قولهم فيها وكان
 آه اى للمعلول وحدة شخصية مخيرة للوحدة النوعية باعتبار اقرارها مع العوارض الشخصية واما وحدة المعلول بالشخص بالطبيعة فلا تستوجب
 وحدة العلة كذلك اى بالشخص بالطبيعة يجوز ان يكون العلة طبيعة نوعية ويكون المعلول واحدا بالشخص وجنسية ويكون المعلول
 واحدا بالنوع مشتركة بين الاشخاص ناظر الى قوله طبيعة نوعية او الانواع ناظر الى قوله وجنسية التى هي علة في بادىء النظر فلو كان
 التى هي المعلومات بالنوع لا تتلزم وحدة الملزومات التى هي العلة كذلك اى بالنوع يجوز ان يكون وحدة الملزومات بحسب الجنس
 لا بحسب النوع الاعلى محتاجا لشيخ استثناء من قوله لا تتلزم وحدة الملزومات كذلك حيث احتج الشيخ انخفاط نحو اى خصوصية الوحدة
 كوحدة النوع ايضا اى كما اختار انخفاط اصل الوحدة قال الشيخ في المقالة الرابعة من برهان الشفاء ان المعلول المتحد بالنوع لا يستند
 الى المتحد بالجنس اصلا والواحد بالنوع يجب ان يكون مطلق علة الوحدة الشخصية والوحدة النوعية لعل هذا اى انخفاط نحو الوحدة
 عنده اى عند الشيخ من الفطريات اى من البدييات حيث لا يسوغ اى لا يجوز عند القرينة اى عند الطبيعة ابهام العلة مع
 تحصيل المعلول فان لم يعم كون ضعف من المحصل فلا يجوز كون العلة واحدة بالجنس كون المعلول واحدا بالنوع سيما اذا كانت
 العلة جاعلة فان العقل يتكلم عن تجويز كون اعلته بجماعة ضعف من محلولها وكون المعلول قوسى من علته لعم الشرح يجوز كونه
 ضعف من المشرط وارجح بان هذا يدل على ان الشيخ ذهب الى انخفاط نحو الوحدة فى مطلق العلة جاعلة كانت او غير كما يدل عليه
 قول الشارح سيما ان لم يكن الامر كذلك فان الشيخ ذهب الى ان الصورة بحسبمية علة ليسولى الشخصية فالعلة واحدة بالعموم والسيو
 واحدة بالعددية عند الشيخ واما ذهبه انخفاط نحو الوحدة فى اجمال فقط انتهى قال فى الحاشية على اللوام بالحقيقة النوعية
 ليس على اتحاد الملزومات بالنوع واما على مختار المحمى فابناءه اى قوله فيها فابناءه من تجويز كون اللوام متحدة بالنوع وعدم
 كون الملزومات متحدة بالنوع بين متعددة بالجنس يجوز ان يكون العلة هي الامر المشترك اكل كما عرفت اما اختلاف اللوام التى هي
 المعاليل مطلقا اى سواء كان الاختلاف بحسب الشخص او بحسب النوع او بحسب مستلزم لاختلاف الملزومات التى هي العلة مطلقا

بالمعنى المذكور لا يتناقض صدور الكثير من الواحد دليل الاستلزام وتقريره انه لما كانت اللوازم معلولات الملزومات عللا فلو جاز تعدد اللوازم مع اتحاد الملزومات كجاء صدور الاشياء الكثيرة من الواحد هو يصاحبه بالقرار في مقرة من ان الواحد لا يصدر عنه الا الواحد واما المتأخرين فقد ذهبوا الى انها اى المقصور والتصديق متحيزان نوعا ومختلفان متعلقان بالتصور وتعلق كل شئ بخلاف التصديق فان متعلقه خاص بالنسبة مثلا اقول المقصور منه نوع من مذهب المتأخرين كيف يصح الاتحاد بين المقصور والتصديق نوعا مع مختلفات المتعلق لما مر انما من اختلاف اللوازم مستلزم للاختلاف الملزومات فاذا اختلف المقصور والتصديق بحسب المتعلق اختلف بحسب اللوازم ومختلف اللوازم يدل على اختلاف الملزومات كما ان اتحاد الملزوم يدل على اتحاد اللوازم فالقول بان اتحاد المقصور والتصديق نوعا وتعلقهما متعلقا كما هو مذهب المتأخرين قول بالمشايخ اذ اتحاد الملزوم ينفي اختلاف اللوازم وهذا كله تفصيل لما قال في شتى لان اختلاف المتعلق اختلاف في اللوازم فلا يتصور مع اتحادها نوعا فتأمل انتهى لعلنا نشارة الى ان هذا انما يتم لو ثبت كون اللوازم لوازم الماهية فلو كانت لوازم نصف فكل واحد حاشا فلا بد من اثبات كونها لوازم كمالا ودون ذلك الخطا فافهم والان عطف على قولنا مر ويزيد آخر لما نثر المتأخرين اتحاد العلم بوجوب اتحاد المعلوم وبالعكس بناء على اتحادها اى اتحاد العلم والمعلوم ذاتا وتغايرها اعتبارا فان اتحادها يوجب اتحادها والاخر متعلقتهما هو معلومهما لكونها قسمين من العلم فلو كان المقصور والتصديق متحيزين نوعا فيلزم اتحاد حلولهما اعني متعلقتهما فكيف يتصور الاختلاف بين متعلقتهما ولما كان في عموم المستحيزين هو الاختلاف بين متعلقتهما فافهم من ان يكون بينهما اختلاف نوعي فزبد في المقال ان اتحاد المقصور والتصديق بحسب النوع يوجب اتحاد متعلقتهما بالذات فلا يختلف متعلقهما بافنه خدشة افادها افضل المحققين من ان اتحاد العلم بوجوب اتحاد المعلوم كذلك اتحاد المعلوم بوجوب اتحاد العلم كما اعترف حيث قال وبالعكس فكما لا يستقيم القول بان اتحاد المقصور والتصديق مع اختلاف المتعلقين كذلك لا يستقيم القول بان اتحاد المتعلقين مع اختلاف حقيقتي المقصور والتصديق كما ذهب اليه القديمان ان ما يتعلق بالتصديق يتعلق بالمقصود ايضا فاما ورده على المتأخرين ليس مختصا بالورود عليه بل هو وارده على القديمان ايضا ونشأ المفسد من القول بان اتحاد العلم والمعلوم انتهى الا ان يفتي مذهب المتأخرين على حصول الامثال المقصود منه تايد مسلك المتأخرين في ترتيب دليل المتقدمين بان اتحاد العلم والمعلوم مني على حصول الاشياء بانفسها في الذوات ونحن نقول بحصول الاشياء واذن لا يكون بينهما اتحاد بل تباین بالذات فان شئ يحكون مغاير الذي الشئ بالذات فكيف يستلزم اتحاد احدهما اتحاد الآخر فتأمل ثم زيف ذلك لا ابتناء بقوله وانت جبر باختلاف المتألهين انما ايضا توضيح ان التمسك بحصول الامثال لا يجزى تفعا للمتأخرين بل هو قاطع لهم وهو الاتحاد بين المقصور والتصديق نوعا لان متألهيهما مختلفان في انما فلا جرم يكون في امثال اعني نفس المقصور والتصديق مختلفا ذاتا اذ لفظة الحقيقة لا يجوز نزاع المتألهين المختلفين في انما عن المتحيزين كذلك في كلام لا اساس مرام المتأخرين جملة الكلام ان اتحاد المقصور والتصديق ذاتا مختلفا فاما متعلقا غير مستقيم على كلا الاصلين لا اذرى خدشة اخرى على مذهب المتأخرين قالوا في حقيقتهما اى حقيقتي المقصور والتصديق فان جعلوها من اقسام بصورة احصاء المتعلق مع يكون عبارة عن المعلوماتية فيلزم ان اتحاد العلم بوجوب اتحاد المعلوم من اجل اختلاف بينهما بحسب المتعلق واليه اشار بقوله فعرقت ما عليه نفا والامر الاخر غير الصورة وهو كماله الاذكية لا يظهر من كلامهم اى كلام المتأخرين في ذلك الا يعلم من برهم في مجتهد العلم الا الصورة فلا يصح التمسك بالحالة حتى يقال ان العلم عندهم بمعنى الحالة واذن لا يتجدد العلم بالمعلوم هذا قولهم من لا ادراك له يظهر منه ان الادراك اى العلم بنفس الاعتقاد اى التصديق بالمقصود لا سلف نوعا متباينان منه اى من الادراك حقيقة متلو عليك ان هذا انما يتم لو جعل قول المصنف من الادراك متعلقا بقوله نوعا انما لو جعل متعلقا بقوله متباينان كما بعرضه القرب فحاشا اذ المعنى مع ان المقصور والتصديق نوعان متباينان من جهة الادراك يعني ان المقصور ادراك والتصديق ليس بالادراك بل من لواضهما هو مذهب المحققين اذن يكون مذهب موافقا لمذهبهم ويكون اطلاق العلم على التصديق

مسامحة فادرك هذا المختار عند التصريح كما يدل عليه تحقيقه الآتي لدفع الشك فلا مسامحة في عدم التصديق من العلم وما حققناه سابقا
من أن التصديق كيفية غير ادركية كدونها بعد الانكشاف وفي عدم العلم التسامح فهو مختار المحققين وليس هو مختار المصمحيين حتى يتوهم التناقض
بين ما ذكر سابقا وبين ما ذكر هنا بل مختار المصمحيين لا بدعوان نوع من الإدراك ولا مسامحة في عدمه من العلم فعلى هذا معنى قول الشارح المذكور
سابقا من أنه أشار إلى أن الازدعان كيفية غير ادركية حصل من قبل المصمحة الاشارة إليه من غير أن يكون هو مختار المصمحيين فاحفظ قوله ثم
لا جراه تحقيقه ان مطلق التصو لما كان في معرفة العموم ومخوطة الاطلاق يصدر على نفسه وعلى نقيضه لكونها من المفهومات العقلية فوضع
على ما افاد بعض الاعلام ان ظاهر هذا الكلام وان كان باخوذاً متحلاً من كلام بعض الاذكياء في شرحه للمراسلة القطبية لكن لما تكلمنا عليه وبنينا
على فساده فلا ينبغي ان يحمل كلام الشارح في هذا المقام على ذلك علما ان كلام الشارح هنا في التصو لمقابل للتصديق لا في التصو
المرادف للعلم وكلام بعض الاذكياء في الثاني كما عرفت فحمل كلام الشارح على ما فصلناه في الحاشية لسابقة ان مطلق التصو لمقابل للتصديق
من دون ان يعتبر معه مقارنة الازدعان وعدمها لما كان في صرته انعم ومخوطة الاطلاق ولم يكن مقيداً بمقارنة الازدعان لا بعد ما يتعلق
بنفسه بنقيضه وليصدق على نفسه ونقيضه لكونها من المفهومات العقلية فيكونان متصوين قطعاً بالحمل العرضي متعلق بقوله يصدق ولما دل على
العرضي الاشتقاق فان التصو ونقيضه لما كان من المفهومات العقلية لتعلق بهما التصو فيحمل عليهما التصو لمشتق منه حملاً عرضياً داماً لم يمتد
على نفسه ونقيضه حملاً عرضياً بالمرطاة فغير معقول في المبادي لا التحمل بالمرطاة حملاً عرضياً على شئ قال في الحاشية اي لتعاطف بين
الموضوع من جزيئات المحمول يقابلها محل الاول الذي انتهى دأباً بالتصو من حيث اعتباره مع عدم مقارنة الحكم اي الازدعان التصو لملاحظ
بانه لم يعتبر معه مقارنة الحكم اي الازدعان فمفهومهما التثان حاشيته من قضية مدعته ولو حظ من حيث انه مقارن للازدعان لكونه طرفاً من
نسبة مدعته كما في قولنا التصو الغير المقارن للازدعان او التصو للمحظ بانه لم يعتبر معه مقارنة الازدعان فمفهوم من المفهومات مثلاً
لم يتعلق شئ منهما بنفسه لان نفسه في هذه القضية المدعته متصو مقصود مقارن للازدعان ولتصور لمحظ معه الازدعان نعم اذا لوحظ مفهومهما
ولم يحمل جزيئة قضية مدعته كان نفس مفهوميهما متصو اي تصور غير مقارن للحكم وتصو لم يعتبر معه الحكم فمحمل يتعلق بنفسه يصدق على نفسه
صدقاً عرضياً وكذا الحال في نقيضه فنقيضه ان كان جزءاً من قضية مدعته لم يصدق عليه انه متصو بتصور لا حكم معه ولا اعتبار الحكم معه
صدق عليه ذلك المقيد بعدم الحكم او بعدم اعتباره لا يحيل على نفسه ونقيضه حملاً عرضياً على تقدير كون نفسه ونقيضه مقيداً بالحكم واعتباره
لان العلم المتعلق بهما حين كونهما مقيدين بالحكم واعتباره اي خبرتين من قضية مدعته لا يصدق عليه انه متصو لا حكم معه ولتصور لم يعتبر معه
ضرورة انه متصو اعتبر معه الحكم والازدعان فلا يصدق على ما يتعلق به هذا العلم انه متصو بتصور لا حكم معه ولم يعتبر معه الحكم فهذا محمول كلام الشارح
واما المقتد بعدم الحكم اراد به التصو للسافج الذي يعتبر فيه انه غير مقارن للازدعان وهو حص من مطلق التصو السافج فان التصو السافج
قد يكون مقارناً للازدعان كمتصور موضوع القضية المدعته او محمولاً وقد لا يكون مقارناً للازدعان كمتصور مفهوم منه ولا يكون جزءاً من قضية
وقدم مفصلاً او بعدم اعتباره علم ان التصو السافج اذا اعتبر مقارناً للازدعان كان معتبراً بشرط شئ واذا اعتبر مع عدم مقارنة
الازدعان كان معتبراً بشرط لا شئ واذا لم يعتبر معه مقارنة الازدعان ولا عدمها كان لا بشرط شئ فهو بالاعتبار الثالث اهم منه بالاعتبارين
الاولين بحسب التحقيق فان الماهية لا بشرط شئ اعم من الماهية المخلوطة والمجردة فلا يحيل على نفسه اي نفس مفهومه المقيد بعدم الحكم او
بعدم اعتباره وعلى نقيضه بذلك المحل اي بالحمل العرضي على تقدير كون نفسه ونقيضه مقيداً بالحكم واعتباره لان العلم المتكليف بالكيفية
الاذعائية اراد به العلم المتعلق بحاشية القضية المدعته وهو تصور سافج مقارن للازدعان ولا يصدق عليه انه تصور غير مقارن للازدعان
وقدم في شرح كلامه هذا ما افاده فضل المحققين في حواشيه على هذا الشرح لا يصدق عليه شئ منهما اي من التصو المقيد بعدم الحكم والتصو لمقيد

ومن حيث هو هو أي من قطع النظر عن تلك العوارض معلوم وعلى القول بأن تلك العلوم هي الاشياء والمعلومات هي الماهيات بينهما تفاوت بالذات فلا يتصور الاتحاد بين العلم والمعلوم على هذا القول فالشك في غيرنا بعض هذا الحق ترقيق لما سبق ان الشرح ايضا اي كما ان المحاصل في الذهن اعتبارين فان الشرح من حيث كنهه بالعوامض الذمينة علم من حيث هو هو معلوم فما ان خصوصيته لا يصلح الاصل الاول اي حصول الاشياء بانفسها في الذهن ثم توضح المرام على افاده بعض الاعلام ان هذا شبهة التي ذكرها بطرس على ثلاث مقدمات فحسب لانه لو فرض ان علم والمعلوم متحدان فاما وان التصور والتصديق متباينان بالذات ان التصور يتعلق بكل شئ ونيل بان العلم هو الشرح القائم بالذهن والمعلوم بنفس الشرح لم يلزم اتحاد التصور والتصديق سواء قررت شبهة بتعلق التصور بنفس التصديق او بتعلقه بالتصديق وذلك لان التصديق او لا يتعلق بالتصديق ذو الشرح والتصور هو الشرح ولا يلزم من اتحاد العلم والمعلوم معنى الشرح قائم ونفس الشرح اتحاد الشرح وفيه فلا بد لتألف تقرير شبهة من ضم مقدمات اخرى ان الاشياء حاصلة في الذهن بانفسها فهذا الكلام من الاشياء تنبيه على عدم وفاء ما ذكره في تقرير شبهة بتألف التقرير انتهى ان خلع في صدره ان عدم صحة ابتداء مسألة الاتحاد بين العلم والمعلوم على حصول الاشياء بانفسها في الذهن بحسب بيان لم يتبين المذكورين في الشرح ايضا انما يتغير اذا اراد من العلم والمعلوم بالذات اما لو اراد من العلم بالمعلوم بالعرض لم يمتنع ما قصد بقوله لعدم تلك الصفة كما تيسر فادفعه بقول الشرح واما العلم بالمعلوم بالعرض بمعنى ما قصد بقوله فقد يغاير العلم على كلا الاصليين حصول الاشياء بانفسها وحصولها باشاها اما على تقدير حصول الشرح فظاهر فان الشرح يكون مغايرا للذي الشرح فاما على تقدير حصول الاشياء بانفسها في الذهن فالعلم في العلم بالوجه مغاير بالذات لما هو مقصود اي بالوجه ولفقت اليه بالذات معنى ذا الوجه الذي هو العلم بالعرض فان الوجه وذا الوجه مختلفان اما فافهم توضيح ان الكلام في مسألة الاتحاد وان اجري على العلوم بالذات وهو الشرح من حيث هو فلا شك في اتحاد العلم معه سواء كان حصول الاشياء بانفسها او باشاها بلافراق وان يريد بالمعلوم بالمعلوم بالعرض اي مقصد بقوله فلا شك في ان العلم يغاير العلم بذلك المعنى سواء كان حصول الاشياء بانفسها او باشاها بلافراق بينهما اما على تقدير حصول الشرح فلان المقصود من تصور ذي الشرح ولا شك ان الشرح مغاير له اما على تقدير حصول الاشياء بانفسها فلان العلم في العلم بالوجه يغاير لذي الوجه فان الوجه وذا الوجه مختلفان اما واذ لم يكن الاتحاد والمغايرة متفادتين في الاصليين فدعوى كون هذه المسألة مبنية على اصل حصول الاشياء بانفسها تحكم بحسب الاول عليه كذا في بعض محاشي قوله فاذ تصورنا التصديق اه قال المصنف في الحاشية المبنية اي المقصود بتفسير التصديق كما في صورة الشك فان النسبة لمشكوكه في الحقيقة تتعلق بها الشك هو تصور وتصوير علم يتحد مع المعلوم معنى النسبة لمشكوكه واذ زال الشك فعلق بها الاذعان هو تصديق وعلم فيتحد مع المعلوم والمعلوم كان متحدا مع التصور فيلزم اتحاد التصور والتصديق فان متحدا متحدا يكون متحدا وانما حصل على ذلك اي المصدق ابو عليه اي على المصدق بدار لكل المذكور في المتن بقوله وحله على ان قد ردت الخ واذ كان حاصل لكل المذكور ان التصور والتصديق كقيمتان مختلفتان باحقيقة عارفتان لذات واحدة وهي النسبة كما انهم والهيئة كقيمتان مختلفتان حقيقة عارفتان لذات واحدة كذا زيد مثلا فذلك محل يدل على ان هناك شيئا ثالثا معروضا لكل من التصور والتصديق مختلفان بحسب الحقيقة لا ان واحدا منهما معروض الآخر كما هو الحال عند تقرير شبهة بنفس التصديق قول في ترقيق تلك الحاشية بانه يجري لكل المذكور في تقرير الشك بنفس التصديق ايضا كما يجري في تقرير الشك بالمصدق بالتخصيص على الاطلاق فانه حصول صورة الاذعان لا نيا في الخالف النوعي بين اي بين الاذعان وبين الحالة الادراكية التصورية تقريره على في بعض المحاشي انه ان المتحقق عند تعلق التصور بنفس التصديق ليس الا صورة الاذعان كما حاصلة في الذهن ونحن نقول اتحاد التصور مع تلك الصورة وتلك الصورة علم مجازي ولا يصير في الاتحاد ومعه واما العلم بالحقيقة هناك فهو الحالة الادراكية التصورية للمغايرة

لتلك الصورة نوعاً قولاً فاعلم اي الصورة من حيث الحصول اذ فان اوهم ان الشيء من حيث الحصول الذهني معلوم بالعلم الشرقي اي المحسوس
 فان الحصول في الذهن نفس القيام به بحلول فيه تقرير الوهم ان الشيء من حيث الحصول في الذهن الشيء من حيث القيام بالذهن من واحد
 ومن البين ان العلم صفة حقيقية من صفات النفس قد تقرر ان علم النفس بذاتها وصفاتها الحقيقية علم حصوله فيكون الشيء من حيث
 الحصول في الذهن معلوماً بالعلم المحسوس لا بمعلوماً بالعلم الحصولي فقولهم فانها من حيث الحصول في الذهن معلوم من حيث القيام
 به علم غير سديد نعم لو قال فانها من حيث هي معلوم ومن حيث الحصول الذهني والقيام به علم لكان تاماً اذا ليس فهم لما كان متوهم
 من توهم ان الحصول الشيء في الذهن مغاير للقيام به كما ان حصول الشيء في الزمان والمكان مغاير للقيام به فان الغرض من هذا
 حاصل في الزمان المكان ليس قائماً بها وانما هو قائم بالانضاب فكذاك الشيء حاصل في الذهن وغير قائم به فلا يكون صفة للنفس فلما يكون
 العلم حصولاً ودفعه بقوله ليس من مرة حصول الشيء في الزمان المكان فان الحاصل فيها لا يكون حالاً فيها فلا يكون فتناً وصفة قائمة بها
 وانما يكون ذلك الحاصل منظر وفالهما وجهان فان له بخلاف الحاصل في الذهن فانه يكون حالاً في الذهن وصفة قائمة به كقيام بسواد جسم
 الا ترى تايد سلك ان الحصول في الذهن عبارة عن بحلول فيه انهم يستدلوا على بساطة النفس بساطة ما هو حاصل فيها سلك
 في نفس تفصيل الاستدلال ان النفس تعقل بسيط الذي لا جزاء له كالوحدة والنقطة فيجب ان تكون غير منقسمة اذ لو انقسمت لزم انقسامها
 حاصل فيها كالوحدة والنقطة اذ انقسام الحاصل مستلزم لانقسام الحاصل فلو لم يكن الحصول في النفس عبارة عن بحلول فيه لم يتم ذلك
 الاستدلال فانه لا يلزم من انقسام ما هو حاصل فيها ان يقسم الحاصلين ان هذا الاستدلال لا يدل على ان الحصول في الذهن عبارة
 عن بحلول فيه عند المشتبهين بهذا الاستدلال لا على ان الحصول في الذهن هو بحلول فيه في الواقع فالانتم ان الاستدلال في القول
 يكون الحاصل في الذهن معلوماً والقائم به علماً على سلكه بولاء لا على ان لا يصح في الواقع فلا يلزم ان لا يصح قولهم في الواقع اذ
 لا قطع صحة الاستدلال في الواقع كيف والعلامة القويحة معترض على هذا الاستدلال بان الحصول في الذهن ليس عبارة عن بحلول
 فيه حتى يلزم من انقسام النفس انقسام ما هو حاصل فيها فاذا ذكره اشراف ليس حجة على العلامة القويحة ايضا صحة هذا الاستدلال لا ثانياً في
 صحة قولهم لان العلم نطق ان الصورة كما انها حاصلة في الذهن قائمة به ايضاً وهي من حيث الحصول في معلوم ومن حيث القيام
 به علم فولا يتكرر قيام الصورة بالذهن حلولها فيه حتى لا يستقيم الاستدلال المذكور على اية بل نأقول ان الصورة مع قيامها بالذهن
 حصولاً في الذهن من راء القيام به فالوجه ان يقرر الايراد لمصدر بقوله فان اوهم انهم بان كلامهم مبني على ان الصورة الذهنية حصولاً
 في الذهن من راء القيام به هو غير معقول لان الحصول في الذهن هو بحلول فيه هو القيام به فالصورة من حيث الحصول في الذهن
 هي الصورة من حيث القيام به هي علم حصولي معلوم بالعلم المحسوس وسيقتضيه قولنا لا ترى انهم من البين وثبتت تمام الحصول المحاول
 بما علمناك في الدرس السابق من انه لا يعقل الحصول في الذهن بدون بحلول فيه ففهم انتهى قيل لك في الجواب عن ذلك الوهم اننا
 نقضي بالحصول ههنا اي في عبارة أنهم الوجود الظلي الذي لا يترتب عليه الا تارة وهو غير القيام الذي هو وجود أصلي سبب الانارة تقريره
 ان الحصول محينين الاول الوجود الظلي الذي لا يكون مبدءاً للأنارة والثاني الوجود الاصلي الذي يستترت عليه الانارة والثاني
 في قولهم من حيث الحصول في الذهن معلوم هو المعنى الاول فالعني ان الحاصل في الذهن من حيث هو هو مع قطع النظر عن الالتفات
 بالعوارض الذهنية معلوم ولا ريب انه معلوم بالعلم الحصولي لا بالعلم المحسوس لما دعيت ان العلم بالعلم المحسوس هو الشيء الحاصل
 في الذهن من حيث الالتفات بالعوارض الذهنية فانه انما يكون صفة حقيقية للنفس بهذا الاعتبار لا بالاعتبار الاول على هذا يكون
 بحيثية في عبارة المتن تقييداً لا تعليلية كما قيل جواب آخر لذلك الوهم بتسليم ان الحاصل في الذهن هو القيام به ان يكون بحيثية

المذكورة في قول المصنف من حيث الحصول في الذهن معلوم تعليلية وهي عبارة عما يفيد معنى المدعى المبحث بان يكون هذا المعنى خارجا عن المبحث حتى لا يتعلق الحكم بالا لمبحث ويكون للمحيثية دخل واقتضاء وهذه المحيثة لا تغير الذات وانما تغير الاحكام كما بانته زيد من حيث كونه جالما للغير فيما نحن فيه ان الشيء الذي معلوم كونه حاصل في الذهن قائما بكون الحصول في الذهن الذي هو عبارة عن الحصول فيه خارج حقيقة العلوم لا تعقيدية وهي عبارة عن المحيثة التي تعقد معنى المدعى المبحث بان يكون هذا المعنى داخل في المبحث فيتعلق الحكم بمجموع المحيثة والمحيث هذه المحيثة تغير الذات الاحكام جميعا كما في العلم متعلق بالمفنى لا بالثبتي كما في المحاشية بمعنى ان حيثية الحصول في الذهن غلة في حقيقة العلم وحيلة المقال ان المحيثة المعبرة في العلم الحصول الذي هو معلوم بالعلم المحصور داخل في حقيقة المبحث بخلافها في العلم بالعلم الحصول المعنى الشيء من حيث هو فاستبان للافراق وزال الشقاق فان قلت يلزم حينئذ اي حين كون الحصول في الذهن عبارة عن الحصول فيه كون الصورة العلمية عرضا لصدق تعريف العرض عليها مع انها اي الصورة العلمية قد تكون جوهر كما اذا كان المعلوم هو جوهر الحصول لما شيا بانفسها في الذهن فيلزم كون شيء واحد عن الصورة العلمية جوهر هو عرضا مع انها لا يصدق ان على شيء واحد حكم العلم ان هذا لا غرض مما افاد شيخ الصناعة ورئيس جماعة في الآيات الشفاه حيث قال العلم هو الملك متب من صور الموجودات مجردة عن موادها وهي صور جوهر عرض فان كانت صور لا عرض عرضا فصورها جوهر كيف تكون عرضا فان جوهر لانه جوهر فله طبيعة لا تكون في موضوع البتة وباهيته محفوظة سواء نسبت الى ادراك العقل لها ونسبت الى الوجود الخارجي انتهى قلت عرضيتها اي عرضية الصورة العلمية بالهوية الشخصية الذهنية لا تاتي في جوهريتها بطبيعتها المرسله عن العوارض الذهنية ولا احتمالة في كون شيء واحد عرضا باعتبار جوهرها باعتبار آخر كما انه جزئي باعتبار الهوية الشخصية وكل باعتبار الطبيعة المطلقة وفيه عقدة حسيمة الانفكاك وهي ان العرض عندهم ما احتاج الى المحل المطلق الطبيعية المطلقة الى المحل الخاص بخصوبية فالايكون طبيعته المرسله محتاجة الى المحل لا يكون عرضا فالقول يكون شيء واحد عرضا بحسب هويته الشخصية وجوهر بحسب طبيعته المرسله قولنا بلنا فين شتم ان المشايين قد صرحوا بانتناع حلول شيء في شيء لم يكن الشيء الاول حادثة داتية الى الشيء الثاني وتبوا على ذلك ثبات الهوي في القبل القسمة الفلكية كالا فلان بان الصورة الجسمية لما احتاجت في بعض النحار وجودها عن في القبل القسمة الفلكية الى اداة قابلة يكون محتاجة اليها حيث كانت فيكون حالة في المادة في القبل الفكا ايضا فاذا كانت الصورة العلمية الماخوذة من جوهر حاله في الذهن لو بحسب الهوية الشخصية كانت نسخ طبيعتها محتاجة الى المحل فلا مسمع للقول بجوهرها بحسب الطبيعة المرسله هذا التفصيل في بعض النحاشي حكم لما كان متوهم انهم من ان الصورة الذهنية الجوهرية لو كانت عرضا كانت مندرجة تحت مقولة من المقولات لتسع العرضية لما شاع بينهم من ان العرض محصور فيها مع ان اندراجها تحت احد من تلك المقولات غير معقول لانها مندرجة تحت مقولة الجوهر فلو كانت مندرجة تحت مقولة من المقولات العرضية ايضا لزم اندراج شيء واحد تحت مقولتين هو كما ترسد فتمت بقوله وانما انحصر في المقولات العرضية التسع لما هو عرض باهية المرسله من حيث هي هي الشخصية ليس في تلك المقولات للعرض الذي يكون عرضية بحسب خصوصية الشخصية لانفس طبيعته المرسله كما هو شأن الصورة الجوهرية الذهنية فلا يلزم اندراجها تحت مقولة من المقولات العرضية كالصورة الجبرمية والنوعية يعني كما ان الصورة الجسمية وله نوعية عرضان من حيث هو شيئا شخصيته وجوهران من حيث طبيعتهما الكلية لكون الاول جنسا لاجسام الطبيعية الثاني نوعا لها وانما فيل اي حبيب عن كك التوهم والحبيب هو سيد اسند وتبعه الفاضل الميرزا جان ان انحصر في المقولات التسع العرضية انما هو المحرر المحرر في نفس الامر والصورة العلمية كاحصلا في الذهن من حيث اكتناها بالعوارض الذهنية بان يكون تعقيد بالاكينات بهاء داخل فيها ليست من الموجودات لنفس الامر لما فيها من اعتبارا بحيثية والمركب من الاعتباري وغيره اعتباري فلا يخل ذلك كقطعة في الساحة

حاصله ان العلم بمجموع العارض والمعرض للمعلوم هو المعرض فقط وذلك لمجموعه اعتبارا ليس بوجود في نفس الامر انتهت بقدر اسما حجة
 فنقول انه بعيدة فان حيثية الالكينات والقيام معتبر في مفهومهما اي مفهوم الصورة العلمية وفي التعبير عنها لا في مصداقها لما عيت العلم
 والمعلوم في انحصولي متحدان بالذات متغايران بالاعتبار ودخول حيثية في العنوان دون المصداق لا يوجب الاعتبارية نعم لو كانت حيثية مرتبة
 في المصداق لما عرفت ذلك القائل بحصل التغير بينها بالذات هو كما نرى ومن ههنا اي اذ ثبت ان الشيء اكل في المذهب اعتبارين
 اعتبار الالكينات بالعوارض الذهنية وهو بهذا الاعتبار قائم بالذات من اعتبار نفسانية من حيث هي هي وهو بهذا الاعتبار موجود في نفسه
 غير قائم بالذات من حيث لا يراد له من تلقاء التكلمين المنكرين للوجود والذهني وحصول الاشياء بانفسها في الذهن على المشائية القائلين
 بها وولزم كون الذهن جارا مبادا تقرير لا يراد انه لو كانت الاشياء حاصلة في الذهن بانفسها لزم من حصول الحرارة والبرودة في الذهن
 كون الذهن جارا باردا باردا على ان السحابة قاسية بالحرارة والبارد قاسية بالبرودة والناظر بالكل فكذا المألوم فان لو لم يسقط
 ذلك لا يراد منا ان المقصود هو ان يكون الوصف من حيث هو موجود وغيره ههنا ليس كذلك بل من حيث الالكينات بالعوارض
 الذهنية واما مع عزل النظر عنه اي عن الالكينات بالعوارض الذهنية فهو موجود في نفسه توضيح على ان افادته في الحقيقة ان بصورة ان
 بالذات هو اعتبار ان الاول اعتبارا من حيث انها قائمة بالذات من كنفه بالعوارض الذهنية والثاني اعتبار حقيقة المرسله مع قطع النظر
 عن قيامها بالذات فهي لا اعتبار الاول وجوده في الذهن ونعت له واما بالاعتبار الثاني فهي موجودة في نفسها ووجه متبلا هذا الجواب
 انه قد ظهر فيما سبق ان الصورة الذهنية عرض بحسب خصوصيته لا بحسب الطبيعة المرسله فاستنبط منه ان الصورة الذهنية ليس موجودا بالذات هي
 الا هويتها الشخصية من حيث اعتبارها بالعوارض الذهنية لا بطبيعتها المرسله اي من حيث هي هي انتهى هذا وان انتهت التجربة
 على تعريف هذا المقال فاربع الى حاشية ذلك المحقق ففحص قوله ثم بعد التفتيش آه قيل اي اعترض عليه ان هذا التفتيش يدل دلالة واضحة
 على تغاير العلم والمعلوم بالذات لانه قد علم من التفتيش ان العلم حقيقة هي الحالة الادراكية المتغيرة للمعلوم بالذات اذ هي من بقوله كيف
 ابدأ والمعلوم قد يكون جوهر او قد يكون كيفاء وكذا والشك انما يرد على المتعبرين بايجادها اي اتحاد العلم والمعلوم فانه اكل لا يصح من قبل
 هؤلاء ان اي المتعبرين بايجادها ذابل كان الوجوب على المقصود كحبيب من تلقائهم بوجه لا يتضمن انكار مقدمة مسلمة من مقدماتهم بدعية
 حتى يتكشف لك دفع ذلك الاعتراض قال في الحاشية اشارة الى انه ساقط ما يذني تامل اذا الاحتمال العقلي يحكي للموجب لكاهم
 وان لم يوجد الصحيح منهم كما يشعر اليه قول المصالح ثم بعد التفتيش آه يعني انهم وان لم يصحوا القول بالحالة الادراكية المعاصرة للصورة
 العلمية لكن من تفتيش احكامهم يظهر ذلك من الطبيعة ذكية وقريحة نقادة فانهم مترقون بان العلم حقيقة واحدة مصله من بقوله ان
 والصورة العلمية حقائق مختلفة منذ رجعت تحت الاجناس المختلفة وايضا للعلم لازم مختصة بمشتركة بين جزئياته عندكم كونه منشأ الالكينات
 وغيره من آثار العلم فلا بد ان يكون ملزوما مشتركا بين الصور العلمية تصورية كانت او تصديقية ليس ههنا ذاتي مشتركة بينها
 فهو مخرج عرضي لها وهي الحالة الادراكية اذ لا نغني بها الا اعرصيا للصورتية ترتب عليه الالكينات وبالحالة الاحتمال كاف للبرهان كما هم
 وان لم يثبت جزئا فتفكر في قولهم فيها كما يشعر اليه ان التفتيش لا يتحقق الا فيما يكون خفيا غير مصرح به قوله فيها منذ رجعت تحت الاجناس
 آه اي المقولات المختلفة من الكيف والكم وغيرهما لان المقولات جناس علية متباينة وذلك لان الصور العلمية تابعة لحالاتها ان كان
 المعلوم جوهر فجوهر وان كان كيفا فكيف فلا تكون الصورة حقيقة واحدة قوله فيها وغيره كالفرج وخرن قوله فيها فلا بد ان آه لا تحتاج
 خصوص الحلة وعموم الحلول كما سر في تحقيق السالف من الشارح فتذكره وليكن الجواب عن اشك من قبلهم اي قبل المتعبرين بايجاد العلم
 والمعلوم بالذات ان التصديق ليس علميا بل من لواحقه فضلا عن ان يكون عين المعلوم تقرير الجواب ان التصديق اذا تعلق بالمصداق

لا يكون اتحادهما ليس قسما من العلم حتى يكون متحد مع متعلقه فلا يلزم اتحادهما مع المصدق به يعني التصديق مع كونها متباينين في
 لا يخفى عليك ان هذا الجواب لما يستقيم اذا قرر الاشكال باننا اذا تصورنا المصدق به لزم اتحاد تصورنا المصدق به لان الاتحاد مع المصدق به
 متحد مع ذلك الشيء واما اذا قرر باننا اذا تصورنا المصدق به لزم اتحادهما فكذلك الجواب آخر على تقدير التسليم وكان الجواب الاول
 بطريق المنع فقال لو سلم اي كون الازعان والمصدقين علما اي اية تبعية لاكتشاف فالأشكال اي اتحاد العلم مع المعلوم مخصوص
 بالعلم القوي اي الصورة الحاصلة التي هي ايضا فاشكال الاكتشاف وكون العلم التصديقي اي الازعان كذا في الحاشية حاصله
 منع الاتحاد بين المصدق والمصدق به فلا يلزم اتحاد المصدق مع التصور ليلزم المناقاة وهذا الجواب ايضا انما يتم اذا قرر الاشكال
 بالتقرير الاول كما عرفت اعترض عليه اي على الجواب الثاني في التصريح فيما نقل عنه بقوله انت تعلم ان ذلك اي القول تخصيص الاتحاد بالعلم
 القوي بعد تسليم ان المقسم للتصور والمصدق به هو الصورة الحاصلة بحكم اي دعوى بلا حجة اذا الصورة الحاصلة من الشيء متحد مع ذلك
 الشيء بناء على حصول الاشياء بانفسها في الذهن اما على تقدير حصول الاشياء فلا يكون العلم متحد مع المعلوم ههنا تصور كان او تصديقا لا سماع
 في القول على الحقيقة نعم للتخصيص سماع في الفنون لا بدية كما لا يخفى على المتبحر في علم الاغراض على في الحاشية انهم قسموا العلم بمعنى الصورة العلمية
 الى تصور والمصدق به والمصدق به من قبلهم بعد تسليم كون قسمهما الصورة العلمية لا سماع لهذا الجواب واجاب عن ذلك لا اعراض بقوله
 وانت تجيب وحاصله انهم اتفقوا على انهم في التقسيم بعد المسامحة لا اشكال في التخصيص في مسألة الاتحاد اذ بنا التسليم في المسامحة كذا في الحاشية
 بالمسامحة في التقسيم كما عرفت ليدل على ان الحاشية وهو ان المصدق به حقيقة او عينية من لواحق العلم ففي التقسيم مسامحة اما باخذ العلم بمعنى
 ما هو الازعان بطريق عموم المجاز او يرد بالمصدق والمصدق به فلا اشكال في قوله فيها عموم المجاز بان يرد بالعلم ما يربط عليه الاكتشاف وغيره
 والحاصل ان المراد بالعلم يحصل عقيدة الانوار الناجية من الاكتشاف وغيره يشمل الاك واللاحق كليهما قوله فيها المصدق به اي النسبة الجبرية
 بين المصدق والمصدق به او الازعان في تصور قولها فلا اشكال في تخصيص اتحاد العلم والمعلوم بالعلم التصديقي اما على تقدير الاول فلان
 العلم بمعنى العلم الازعان في غير علمي تقدير كون الازعان من لواحق العلم يكون بمعنى الصورة ويحمل الصورة عمن من لواحقها فيطلق الصورة على الازعان
 مجازا ولا يكون المصدق به صورة حاصلة في الحقيقة حتى يلزم الاشكال في اتحاد الصورة مع ذي الصورة واما على تقدير الثاني فلان الصورة
 تكون مقسما للتصور والمصدق به لا للتصديق حتى يلزم من اتحاد الصورة مع ذيها اتحاد المصدق مع التصور قوله فذلك بحالة تفهم تحقيق العلم
 اذ علم المتعلم حصلت له اي للتعلم حالة نورانية والا ستوى حال العلم وبقوله وهو كما ترى هي الحال بالمصدق وغيره عنها بالفارسية بدش
 وبالعبارة بالحالة الانجاليانية وحالة الشعور وذلك اي حصول الحالة النورانية بعد التعليم لان الفاعل اذا وجد الصفة يحصل له اي للفاعل
 صفة واحدة وهي لايجاد يحصل للمفعول صفتان احدهما الصفة التي وجد بها واخرها قبولها اي قبول المفعول الصفة فالمصدر مضاف
 الى المفعول فهذا الحال بالمصدر اي الحالة النورانية هو المقسم للتصور والمصدق به فاما حالتان لنفس نوعان مختلفان لذات وسائرنا
 للمعلوم بالمابنية كما ان النوم واليقظة حالتان على رستان لذات يدر مثلاً وتباينان بحسب المابنية ومغايرتان لما مابية معروضهما وهو زيد
 مثلا ولا يخفى عليك ان كلامه اي كلام المصنف ناطق بان الازعان كيفية ادركية وليس من لواحق الادراك وكذلك الشك والوهم كغيره
 تصورية وليس من لواحق الادراك قال في الحاشية وقد صرح به في الحاشية المتعقولة عنه حيث قال وقد يعبر باعتبار المصدق به
 وهو المراد ههنا وعليه بناء على المذكور ولا يخفى الجواب المذكور عن التقرير الاول فان الغلبة للمشكوكه تعلق بها الشك هو تصور واذا زال الشك
 تعلق بها الازعان وهو تصديق فقد تعلقا بشئ واحد بالضرورة انتهى عليه بناء قوله فتما كفا وتما كفا وتما كفا وتما كفا وتما كفا
 اي الازعان والتصديق نوعان من العلم بمعنى الحالة الادركية لا بمعنى الصورة لا يمتنعان بحسب التعلق بامر واحد في زمان واحد كالنوم واليقظة

بالحمل الاولي وحمل الآخر بحمل الشئ لا يبطل التباين النعمي بين المقصور والمصدق كما اذا تصور مفهوم الخبز في فانه يحل عليه خبر
 بالحمل الاولي لكونه متجدا بعد خبر محمول عليه بعمل الشائع لعدم كونه فردا من بل المحمول عليه بعمل الشائع انما هو الكلي لكونه فردا منه فكذا لك
 لا مضايقة في حمل التصديق على المقصور من كنه التصديق حملا اوليا وحمل المقصور عليه بذلك محمل مع كونهما تباينين ثم الظاهر ان
 قول الشارح فاذا تصورناه اشارة الى اجواب عن تقرير الاشكال باننا اذا تصورنا كنه التصديق يلزم اتحادهما بناء على اتحاد العلم والمعلوم
 ويعتقد ما قال في الحاشية حاصله ان كنه التصديق لا يتعلق بالا العلم المقصوري لان حصول صورة الاذعان ليس من العلم المقصوري
 ولا يلزم اتحاد المقصور الذي هو الحالة الادركية مع كنه التصديق بالذات فاندفع الاشكال على تقدير تعلق المقصور بكنه التصديق ايضا كما اشرنا
 اليه سابقا ولما لم يحل على كنه التصديق المحل في الذهن علم التصديق بحمل الشائع لم يمنع تعلق المقصور به كما توهم المتأخر فقامل انتهى قوله فيها
 ولا يلزم اتحاد المقصور آه لان المقصور يعني الحالة الادركية لا يتبع المعلوم وانما المتحد معه هو المقصور يعني الصورة الحاصلة ولما كان في
 اجتماع التباينين سببا ودفعة بقوله فيها ولما لم يحل على كنه آه توضيح ان اجتماع التباينين مطلقا غير متنع بل المتنع منه هو ان يصيدقا
 على شئ بان يحل عليه بعمل الشائع وهو غير لازم بهنا قوله فيها كما توهم المتأخر متعلق بالمفنى لا بالنفسي والمبراد منه قال المتأخر سابقا في الحاشية
 من ان يتعلق بكل شئ لا يستلزم تعلق بكل وجه فيجوز ان يمنع تعلق التصور بحقيقة التصديق وكنهه ونحوه التعلق باعتبار وجهه ووجهه
 انتهى ثم لما كان لتوهم ان يقول بالحالة الادركية مالا احتياج اليه ان الصورة علم ومبدأ الانكشاف ولو كانت احواله ايضا كنه
 توارر لعلتين على معلول واحد وهو كما ترى ازاها بقوله وانما للصورة سبيل المعلوماتية لا سبيل مبدئية الانكشاف والعلم حتى يلزم ذلك
 التوارد وهذا الظاهر ان هذا القول من جهة سبق تقرير اجواب ان العلم حقيقة هي الحالة الادركية غير المتحدة مع متعلقها فاذا تصورنا
 كنه التصديق يحل عليه التصديق بالحمل الاولي لانه عينه لا بالحمل الشائع واما المقصور فهو غير محمول عليه بالحمل الاولي لانه ليس عينه وانما يكون
 عينه لو كان عبارة عن الصورة الحاصلة ليس لك بل انما للصورة سبيل المعلوماتية بل التصور متعلق بمبطل بغيره من الاشياء فتصدق
 مقصورا لانه في اسلافه قد تقيى الصورة منكشفة بالذات اى بلا توسط صورة اخرى تلك الحالة الادركية كما ان انكشاف تلك الحالة
 ليس بوسط حاله اخرى ولا يقتصر معلوماتية الصورة الى حصول صورة اخرى ولا يلزم التسلسل وقد مضى تحصيله في صدر الكتاب حكما اى على الصورة
 علم حضورى لما ديت من ان علم النفس انما وصفاتها الحقيقية الائمة بها علم حضورى فالصورة حاضرة عند النفس بنفسها العلم بالحالة الادركية
 فانه اينما حضورى لانها من الصفات بعينية النفس فاما الصورة اى ذوات الصورة فمكتشفة بتبعيتها اى بتبعيتها الصورة فعلم باله الصورة مقصور
 ومن ههنا اى من ان الصورة منكشفة بالذات وذات الصورة فمكتشفة بتبعيتها اقل انما للمعلوم بالذات وهو الصورة معلوم العلم الشرقي
 اى بحضورى واما معلوم الصورة في العلم الحضورى في مقام التبع لان انكشاف فيه اولاد بالذات هي الصورة وعلمها انما ينكشف بوسطها
 ثم توضيح المقام على ما افاد بعض الاعلام انه قد ظن بعضهم ان معلوم العلم الحضورى معلوم بالتبع فالحصول ليس بعلم حقيقة فابرو عاينه كما ان
 معلوم الحضورى معلوم بالذات كذلك معلوم الحضورى فلا وجه لعدم كون الحصول على حقيقيا قال المورر ونحن نشأ الظهور توهم ان معلوم العلم
 الحصولى هو الشئ الخارجى فانه للمعلوم بالتبع لانه قد ينشأ العلم باق وهذا هو فاسد فان معلوم الحصولى هو الشئ من حيث هو هو لا الشئ
 الخارجى فوجه الشارح كلامه ذلك البعض بان معلوم الحضورى منكشف بذاته لا توسط الصورة بخلاف معلوم الحصولى فان انكشافه
 اولاد بالذات هي الصورة والمعلوم في الحصولى انما ينكشف بوساطة الصورة فهو معلوم بالتبع وهذا هو المراد بكون الحضورى علما حقيقيا
 وعدم كون الحصولى كذلك تفصيلا لان نشأ انكشاف الاشياء حقيقة هي الحالة الادركية وهي متعلقة اولاد بالذات بالصورة العلمية
 واما ما عارض به من ان الصورة فمكتشف بالذات هي الصورة وبالسبع ذو الصورة فالحالة الادركية بالقياس الى الصورة علم حضورى

وبالقياس الى ذي الصورة علم حصولي لعلومي وهي الصورة العلمية معلوم بالذات ومعلوم بحصولي وهو ذا الصورة معلوم بالعرض
واما معلوم الصورة اعني ذا الصورة فمعلوم بالتبع اي بالقياس الى احواله لتعلقها اولا بالذات بالصورة وثانيا بالعرض بذات الصورة
وان سمح ان كون احواله الادركية التي هي علم حصولي علما حقيقة يصاد منه ما تقرر عند بعض المحققين من ان العلم الحقيقي هو العلم المحصور
لا حصولي فان قبول الشرح واما قول من قال العلم الحقيقي هو العلم المحصور لا حصولي فمحمول على ان لا على ان معلوم العلم المحصور
هو الشيء الخارج فانه معلوم بالتبع كيف وقد ينبغي والعلم يكون باقيا على حاله فلا يكون حصولي علما حقيقيا وذلك لان معلوم المحصور
بالذات هي الطبيعة من حيث هي هي والارضية اتفاقا والعلم المحصور بانقائها فيكون علما حقيقيا كالعلم المحصور في حكمه
معلوم المحصور معلوم بالذات يعني انه بنفسه منكشف بخلاف معلوم حصولي بمعنى الصورة العلمية اذ معلومه هو ذا الصورة والعلم المحصور
لا حصولي بمعنى احواله الادركية فان معلومها هي الصورة معلوم بالذات لتعلق احواله بها اولا وبالذات وحجة اقبال ان كلا من المحصور
والمحصولي يعني احواله الادركية علم حقيقة فلا مسان لك انهم وحق عندي ان العلم حقيقة اي بمعنى مبدأ الانكشاف لا بمعنى الظاهر
عند المدرك كذا في الحاشية هو وجود الشيء بالفعل لا وجوده بالقوة وليس النور الذي يعبر عنه العلم امرا عارضا اذ عليه
اي على الوجود كما قال ارباب الذوق اي الصوفية الصافية الوجود ونور واحد مطلق في العلم نور في العالم بالكلية اي المدرك هو
النور وجوده اي وجود العالم بالفعل لا بالقوة بحيث تجلي اي ينكشف به اي بالوجود الشيء محصور لديه اي بسبب حضور الشيء في العلم
لديه العالم الماهوية الساتلية في حضوره بذاته التي هي مبدأ الانكشاف الخارجية المطلوبة منها بلا توسط الصورة كما في العلم المحصور
والمحصولي لا بذاته المساوية اياه في الماهية لاني الانوار والاوزام المنصورة الخارجية لكون ذلك الوجود ظلليا وثانيا على حصول الاشياء
بانفسها لا باظهارها كما في العلم المحصور فان حضور العلم شرط الظهور للاشياء عند العالم الموجود بالفعل المقصود منه ازالة الخلق وهو انوار
حقيقة العلم هو الوجود وبخلاف الفعل للعالم لزم ان يكون الشيء الموجود بالفعل معلوما وان لم يحضر لديه العالم وهو كما ترى بان حقيقة العلم
ما ذكره الكاشغري في هذا المحصور الشرط العلم لا في العلم الا في العلم الا في العلم الا في العلم الا في العلم الا في العلم الا في العلم الا في العلم
والمحقيقة ان الشيء اذا كان موجودا بالفعل مجردا عن المادة ونحو شيها قانما بذاته لاستند الى غيره كان عالما لذاته منا على ان الوجود
نور وظهر وتلم ومبدأ الانكشاف فاذا كان ذلك الشيء موجودا لنفسه كان ظاهرا لنفسه وعينت ان الوجود هو النور لتحقق ميزان
العاقلية والمعقولة وهو الوجود والظهور مع وجود الشرط وهو التجرد عن المادة ولو احقها وخلاصة المرام ان العلم نفس مع العلم
اي الذات المجردة عن القوة والاستعداد وحضور العلوم حضورا علميا شرط للانكشاف لانه علم وبنار على هذا ذهب الشرح الى ان
العلم حقيقة نفس الواجب سبحانه لان وجود كل شيء عين الواجب تعالى وانما شرط التجرد لان الشيء المادي اذا كان منغصا اي مستغرقا
في اشياء الميولانية اي المادية وهي جهات القوة والعدم كما يؤول الى معنى كما ان نفس الميولي جهة للقوة والعدم كذلك عوارضها
التابعة لها جهات للقوة والعدم ولما كان يتوهم ان يتوهم ان الميولي ماهية محصلة مركبة من جوهر مستحسنا كسائر الماهيات المحصلة
المركبة من جنس الفصل فيكون فعليتها بالفعل لا بالقوة كفعليتها تلك الماهيات ودفعه بقوله فان فعليتها هي فعليتها القوة اي كون
القوة بالفعل لا كون الفعلية بالفعل وجوهرتها اي حقيقتها هي جوهرية الاستعداد اي الجوهر المستعد لتوارد الصور عليها تفرير
المرام ان كل ماهية تقتضي فعلية ما هو ذاتي لها وذاتي الميولي هو الاستعداد فقط تقتضي كون القوة والاستعداد بالفعل لا كون الفعلية
بالفعل لم يكن في كمال الشيء المنغص عالما بذاته وما لا يكون مشعر لنفسه اي عالما لذاته لا يشعر لغيره لكونه ظلما نيا محضا واما الصور والاعراض
المقصود منه دفع سوال مقدروه انه قد علم ما ذكره اتفاقا العلم عن الميولي واما الصور الجسمية والنوعية والاعراض فاما العلم فاما

بهذا القول فهي ليست موجودة لنفسها أي لا استكمال نفسها بل محل فكانت تابعة لما تنفي العلم عن المحل مطلقا تنفي عن أي وجه أيضا وبهذا
قوله فلا تكون "صور واحد مشعرة بذكره لذاتها ولا مشعرة لغيره" فينبغي أن مسائل العلم عن الميولي وهو لانية أي الاشياء التي لها العلم
بالمادة سواء كانت جوهرية أو عرضية أو نفسية بمعنى الماديات المادة والمادية ظلال لانية ليس لها حظ من الأدراك بخلاف الجرد عن المادة فلم
النفوس الناطقة لكونها مجردة في اجتماع المادة ليكشف لها ذاتها وصفاتها العينية يعني يحيل لها العلم كصور في نفس سبب متناقضا
بالبدن كحجب عنها ما سوى ذاتها وصفاتها أعني العلم كصور في ذاتها مع تجرد ما في ذاتها ما في المقارنة بها أي بالميولي في
يحتجب عنها أي عن النفس الناطقة الاشياء الغائبة عنها أعني ما سوى ذاتها وصفاتها وليس أي لما غير ذاتها وصفاتها كذا في الشبهة
وجود لذاتها أي الذات النفس الناطقة كذا في الإشكالية وليس هو غائبا عنها ولا معلوما لها وهو مناط المعلوماتية وانها العينية ظاهري فليكن
شتم المقصود منه بيان منشأ عدم علم النفس بغيره في ذاتها وصفاتها وأما صالان ما ركون أي معلوما كونه أي شيء موجود لنفس العلم لكونه متنا
لها لكونه معلوما لظاهره إلا أن الاشياء متغيرة عن النفس في ذاتها وصفاتها والمفارقة أي العقول الجردة عن المادة بحسب ذاتها
وبحسب تعلقاتها كالنفوس في الاتفاق على العلم لأن علومها ارتباطية فاقترعت في ارتباط صورها غير ذاتها إلى اعلام العلم كحق تعالى
اللاهنا أي العقول ليست متعلقة بالمادة معلا لا ذاتا ولا تعلقاتها فليعلم غير مسبوق بالجهل كما هو للنفوس الناطقة الإنسانية في شبهة العقل
الديواني هذا تفصيل في الإشكالية وفي التعليق المرفوع ما سجدنا تعالى فلما كان هو المنور لطلق التسم بذاة ولا يلزم منه كونه تعالى جوهرا لانية
عبارة عن الممكن انما لم يفسد ذلك التجريزا بل يضيّق العبارة ولا سوى أنه تعالى موجود له سبحانه من حيث الحلولية وهو خالق كل شيء فكانت
ذاته بذاته ولا يغيب عنه متعال ذرة من ذراته كما نطق القرآن المجيد لا يعزب عنه مثقال ذرة في الارض ولا في السماء ولا اصغر من ذلك ولا أكبر
كتاب بين فاستقر رأي بالاضافة إلى ما تكلم على حقيقة العلم نفسه وجود العالم الجرد ووجود الشيء المعلوم له شرط لانك لا تراه عنده أي كشاف
المعلوم عند العالم فهو وجود الشيء المعلوم ميزان الحقانية نعم قد يطلق عليه أي على ذلك الشرط لفظ العالم أيضا على التجريز أي كما يطلق لفظ العلم على
العالم الجرد على حقيقة والمجاز بينهما من باب طلاق اسم الشرط على شرطه المتوقف عليه وجوده هكذا ينبغي تحقيق المقام وتوضيح المزمع قوله ليس
لكل من كل منهما آة لا قبل الخوض أي التنازل في البرهان من تحريك المطلوب أي الدعوى وهذا قال القائلين كل أحد في رضى إلى اللام
في قوله الكل عوض عن المضاف إليه من جزئيات المقصور وكذا من جزئيات المقصدين بدويها فوهنا مطلوبان ولما ليس كل واحد جزئيات
المقصود بدويها وإنما ليس كل واحد من جزئيات المقصدين بدويها جميع المقصودين أي بين المطلوبين اختصارا مع اشتراكهما في الدليل
وهو الاستغناء عن النظر وكذا في قوله فيما بعد لا نظرية يعني أن في هذا القول أيضا مطلوبين الأول أنه ليس كل واحد من جزئيات المقصود نظرية
والثاني أنه ليس كل واحد من جزئيات المقصدين نظرية جميع بينهما اختصارا في العبارة مع اشتراكهما في الدليل وهو لزوم الدور في التسلسل ثم علم
أن المقصود فيما بين الجهوتين رضى إلى عدم الرضا به كما يشير إليه النظر الآتي أن تعلم الحصول القديم والحضوري قد يكونا حادًا لا متصفان
بالبديهة والنظرية بناء على أن النظرية تقتضي حدوث لانها أي النظرية تستلزم على الفكر الذي هي ثابتة بغيرها فكان المرجح هو الفكر باعتبار
عائته بخبر حركته اختيارية وذلك لان النظرية لا بد وان يكون حصوله بعد النظر الذي هو مجموع الحركتين بعدية وفعاكية وقصفا
المسبوقية للحدث ما لا استرة فيه وتستوجب عطف على قوله تقتضي حصول الارتسام وهو ظاهر إذا الترتب على النظر في حصول الصورة
العقلية الارتسام في الذهن الأول أي الحدوث يصاد أي يزاحم القدم والثاني أي الحصول الارتسام يصاد أي يزاحم الحصول في
صفة كاشفة للمقصود أي المنسوب إلى الشرط أي ظهور المعلوم لدى العالم كما يقال في الحصول الحصول في الصور إذا لم يتصفوا أي القديم
والحضورى بالنظرية لم يتصفا بالبديهة ما بناه على أنها أي البديهة عدم النظرية عما من شأنه النظرية واذن يكون التقابل بينهما

تقابل القديم والحديث وقد ثبت ان القديم المحصور والمنظرة فلا يستغفان البداهة ايضا وبناء على انهما اي البداهة والمنظرة متضادان ان شرط البداهة مفهوم وجودي وهو لا يلائم طبيعة الحقيقة عن النظر فان لا التصاق دليل لكون عدم التصاق القديم المحصور مبنيا على كون البداهة والمنظرة متضادتين اعني التصاق الموضوع باحد الضدين شرط اماكن التصاق بالتصاق بالآخر من شرط كون التصاق القديم المحصور بالبداهة مستلزما للتصاقها بالمنظرة ايضا واللازم باطل لماعرفنا فالمازوم مثله وفيه اي فيما ذكر من شرط الضدية نظرا فانما المعنى بامكان اتوار والتعاقب الذي هو شرط التصاق ان يشترك اي الضدين في موضوع بعينه اي معين بحيث لا ياتي كل منهما اي كل واحد من الضدين بطباعه ان يتعاقب الاخرى يكون الضد الآخر مستلزما على الضد ويكون ان الضد الحق او يستعقب عليه اي يتعقبه الآخر ويكون ان الضد مقدما عليه فيكون لا محالة صحيح للموضوع بالنظر لهما اي الى الضدين وحسب بالحققة طباعهما مع عزل النظر عن خصوصية ذاته اي ذات الموضوع ان ينقل الموضوع من كل اي كل واحد من الضدين الى الضد الآخر وان كان متصلة بعض الموضوعات بخصوصية ذاتها ولطباع صورتها فمنه لزوما لا حدسها اي هذا الضدين بخصوصية ذاتها فاعلم ان ما هو شرط التصاق وتحقيق بينهما اي في الحصول القديم المحصور وهو اي الشرط امكن اتعاقب بالنظر الى طباع الضدية بخصوصية طباع الموضوع فلاننا في لزوم البداهة لهما اي للعلم الحصول القديم المحصور نظر الى خصوص طباعهما الى طباع القديم المحصور اي ان اتعاقب النظرية عنهما اتقابل التصاق وتعلق بقوله لاننا في بينهما اي بين البداهة والمنظرة فتفكر لتخيل النظران شرط التصاق وهو امكن اتعاقب بالنظر الى الضدين بما هما الضدان بلا دخلية خصوصية طبيعة الموضوع فيه فتقابل التصاق ولا يمنع لزوم احد الضدين القديم المحصور اي البداهة بالنظر الى خصوص طباعهما مع جواز تعاقب كل من البداهة والمنظرة بالنظر الى طبيعة الضدين هذا واجب عن ذلك النظر سحر العلوم قدس سره بعزري بان المقدم والحديث من لوازم الهوية الشخصية فان السبوقية بالعدم او عدمها من لوازم انخاص من الوجود وخصوص الوجود والتميز متساوقان فلو فرض انتفاء المقدم او الحديث تنفي لتعين الهوية الشخصية واذا كان الحديث والمقدم من لوازم الهوية الشخصية فما يكون منافي للمقدم فهو مستحيل على الهوية الشخصية القديمة والمنظرة منافية للمقدم فياني القديم هوية عن عروضاها اياه ومن شرط التصاق صحة معاقبة الآخر على موضوع احدهما بالنظر الى الموضوع بما هو موضوع ونتمى قوله متوقفا على نظرية قال في السجاستية واثبت ان البداهة والمنظرة من صفات اعلمية توجب له انه اختلف في ان المتصف بالبداهة والمنظرة بالعلوم او اعلم فذهب لمحققون الى الثاني وتبعهم المصنف بل الحادث في الحاشية لا يخفى عليك انه لا بد من التقييد بالحصول ايضا لان بين الحادث والحصول عموم من جهة انتفاء المقصود منه الاعتراض على المقصود بما توضح ان البداهة والمنظرة كما لا تجريان في الحصول القديم كذلك لا تجريان في الحصول ايضا قد ياتي ان واحدا فلا بد من التقييد بالحصول ايضا لان التقييد بالحادث لا يفي عن التقييد بالحصول وكذا العكس لان بينهما عموم من جهة اجتماعهما في علومنا بما علانفسنا وصفاتنا الانضمامية وصدق الحادث بدون الحصول في علمنا بانفسنا وصفاتنا وصدق الحصول بدون الحادث في علوم المجردات بما عدا انفسها وصفاتنا هذا ويمكن ان يقال اللام في قوله العلم للبعد الحاجي الى اعلم الحصول وكذا في قوله الحادث اي الحصول الحادث فلا اعتراض ساقط ومن ثم اي من اجل كون البداهة والمنظرة صفتين للعلم يجوز والصاحب القوة القدسية اي الذي يحصل له جميع المطالب بلا فكر ان النظريات باسرها التصدير بهيئة عنده اي عند صاحبة القدسية يحصل له بالانظر فلا يراد به شيء يكون نظرا عند شخص بهيئة الشخص آخر فلا معنى للتوقف تقريرا لا يرا دانه اذا كان الشيء نظرا عند زيد مثلا وبهية عند صاحب القوة القدسية فكيف يصح توقف النظرى على النظر لان معنى التوقف في النظرى ما يمنع حصوله بلا نظر مع انه يحصل لصاحب القوة القدسية بدون النظر فلا معنى للنظرى الذي حصل لزيد بالنظر نظرا ووجه الدفع ان علم كل واحد

من الفاعل والواحد من غير الشخص الذي حصل للفائدة بالنظر لا يحصل للواحد غير النظر بل هو شخص آخر فحينئذ ان توقف احداهما على النظر دون الآخر قد يجاب عن ذلك الايراد بالنص في معنى التوقف تقريره انا لا نسلم ان معنى التوقف ما هو مشهور من امتناع تحقق الموقف بدون تحقق الموقف عليه بل التوقف هو المصحح له خول الفاعل بان يقال اذا وجد الموقف عليه فوجد الموقف فالعلم بالحاصل لصاحبه القوة القدسية ان كان بالنظر لكن يقال انه يحصل بعد النظر كما في فاقد القوة القدسية انتهى حاشيته اصر فيه اي في وجه الدفع بحجته ووجهه هو انه ليس في معنى التوقف اشية بل انما الجواب بنى على النظرية والبديهة صفتان للعلم بالذات والمعلوم بالعرض وليس كذلك لان البديهة والنظرية صفتان للمعلوم بالذات فان ما يترتب على النظر وحصل بتوسطه او لا وبالذات نفس الشيء من حيث هو هو اي مع قطع النظر عن حصوله في الذهن هو المعلوم لا الصورة العلمية فان قلت معارضة تتوجه على ما ذكر في البحث لكن ان يقال ان المقصود بالنظر والفكر انما هو علم المعلومات اي مبدء الانكشاف ليكشف الشيء لا ما دعيت انا اذ الصونا المثلث القائم الزاوية وان مرجع وتر زاوية القائمة مساو لمربع ضلعيه ثم اقمنا عليه البرهان فالبرهان انما يفيد العلم لا المعلوم لكونه موجودا بوجود سابق عليه انفسها اي نفس المعلومات من حيث هي هي انما الترتيب على النظر وحصل بتوسطه او لا بالمقصود منه فالبديهة والنظرية صفتان للعلم وهو الشخص القائم بالذات ايضا معارضة اخرى ماخوذة من كلام خير الملاحقين صاحب الفائق المبين فانه نعم ان نفس تقرير الماهية الذي هو اثر يجعل البسيطة انما تستند الى الجاهل اما سائر العلل فانما تستند اليها موجودة الماهية ونفس الماهية انما تستند اليها بالعرض المفيد لقوم الشيء ونسخ تقريره اشارة الى جعل البسيطة في اي طرف كان من اخراج والذهن انما هو جاعل واما سائر العلل التي هي خارجة عن حقيقة العلل كالاشراط فلا يراد بلفظ بل المادة والصورة كذا في الكاشية فانما لا ينسب اليها نفس موجودة دية اي وجودية الشيء وحصوله اما توقف نفس الماهية عليها اي على العلل في العرض فاذا تم تصاب ما يتوقف عليه الوجود وبلغ الاستعداد الى كماله بالتجمع الفاعل بشرائط الافاضة حصل الوجود دية وجود العلل للوجود انما يكون بان يجمع اجمال نفس الماهية فينبغيه الموجودية فالامور المعروفة المترتبة لتحصيل المجهول انما تفيد بحسب حصولها الذهني وجوده اي وجود المجهول وتفيد نحو حصوله في الذهن بافاضة اجمال نفسه اي على سبيل جرى العادة كما هو ما ثور الاشاعة لا على سبيل التوليد لا على سبيل الايجاب فالاول من ذهب المعتزلة والثاني من ذهب الحكماء فالمرتبة على النظر وما يحصل بواسطة هو الشيء من حيث حصول الذهني وهو العلم ثم حصل فيه المعارضة ان نفس الشيء الذي هو المعلوم اثر بالذات لنفس الجاهل والامور المعروفة لمة تبه لتحصيل المجهول ليست بجماعة فاثرا بالذات لا يكون من نفس الشيء فلا يكون المترتب على النظر هو المعلوم بل الشيء من حيث حصول الذهني وهو العلم اخرج بان الوجود بمعنى انزاعي لا يتحقق له في الواقع وانما يتحقق للنشأ انزاعه فاثرا سائر العلل بالذات لا يصح ان يكون الوجود اذا لا يتحقق للوجود في الواقع انما يتحقق لنفس الماهية فلا معنى لكون نفس الماهية اثر الجاهل كون الوجود واثرا سائر العلل لا لا يعقل كون الوجود واثرا للعللة الا بمعنى كون منشأ انزاعه هي نفس الماهية اثرها فاحتاج ان اثر العللة هي نفس الماهية والوجود ليس بعارض انما عليها بل هو متفرع عن نسخ الماهية التي هي اثر العللة بالذات فانهم كذا في بعض النسخ لا يقال انا قد سلمنا ان المترتب على النظر هو الشيء من حيث حصول الذهني لكن انما ذلك المترتب هو الوجود والظلي الذي هو للمعلوم لما تلي عليك ان المعلوم بالذات هو الشيء المحال في الذهن لا الحس انما جرحي فالمقصود بالبديهة والنظرية هو المعلوم لا اي شيء المترتب على النظر هو الوجود والاصل الذي هو للعلم الذي اعتبر فيه لا قران بالعوارض الذهنية فلم يتصف العلم بالبديهة والنظرية لانه مدفوع بغير لقوله لا يقال ان الظلي تابع وفرع للاصلي لا يصح للمعلول بالذات فالاثرا المترتب على النظر لا وبالذات هو العلم دون المعلوم قلت جواب لقوله فان قلت هذا المذكور كله في النظر الجاهل اما النظر الذي يتحقق في العلم بان البديهة هي الاطلائية بالكرهية

عن النظر والنظرية هي الاختصاص الموجه الى النظرية المجردة فيه من ان يترجح كون التقابل من البداية ونظرية تقابل المتضاد على كون التقابل
بينما تقابل العدم والملكية وهما اي الاجلالية والاختصاصات للشئ في نفسه اي ما حالان عارضان لنفس الشئ ارجح في الذهن
والا دخل كونه مكتنفا بالعوارض الذاتية فيها وبما معنى قوله قبل ان يقوم الشئ بالذهن ويصير نقلا الى الذهن مكتنفا بالعوارض الذاتية
اذ مدار النظرية على تحقق الواسطة في الحصول الذهني كما يعرف بالحجة ومدار البداية على عديم الواسطة في الحصول الذهني ان كان
شئ في المبدئي واسطة مجردة والاشقات كالفنية فيه ما فاده افضل لتحقيق من ان مدار النظرية على تحقق الواسطة في العلم بالشئ اولا
وبالذات في حصوله الذهني بالعرض من حيث ان يعلم به لا يمكن بدون حصوله الذهني حتى لو كان في كتحقق الواسطة في علمه وكان علمه
نظرياً من دون تحقق الواسطة في حصوله الذهني ولو سلم ان مدار النظرية على تحقق الواسطة في حصوله الذهني فاللازم من ذلك ان يكون
الترتيب على النظرية حصوله في الذهن لانفسه يكون حصوله في الازمان مختلفاً باختلاف الازمان والازمان فقط تحقيق الواسطة في
حصوله في بعض الازمان في زمان وقد لا يتحقق في حصوله في بعض آخر من الازمان او في تلك الازمان في زمان آخر فيختلف البديهة
والنظرية باختلاف الاشخاص والازمان وهو خلاف مذهبه انه زعم ان البديهة والنظرية صفتان للشئ في نفسه وانها لا تختلف باختلاف
الاشخاص والازمان انتهى فالشئ اذا كانت له مبادي ترتب حصوله اي حصول ذلك الشئ على تحصيل تلك المبادي يكون ذلك الشئ
نظرياً كما تحتل المكتبة ان خلتج في ذلك ان حصول القوة القدسية لبعض الافراد يصاد م كون النظرية عبارة عن المجردة اما
انه يستوجب ان لا يكون شئ مجهولاً عند صاحب هذه القوة فانه يقول وحصول القوة القدسية لبعض الافراد المجهولية في نفسه بحسب مطلق
حصوله للذات ان يقرر ان المجردة انما هي بحسب مطلق حصول في الذهن من هذا المطلق الذي هو موضوع المحلة القدسية يتحقق فرد في
بانتفاه بل بانتفاء جميع الافراد ايضا في النظرية يعني ان يكون فرد من افراد حصول مجهولاً وموقوفاً على النظر ولا يكون جميع افراد
مجهولة حتى يتم المصادمة المذكورة بهذا ذكرنا في التعليق الرضوي فما وقع في النسخة المطبوعة من ذلك التعليق لهذا ولا ينبغي بانتفاه بل بانتفاء
جميع الافراد انتهى فتصحف من الكاتب بزيادة كلمة لا واسقاط لفظ ايضا فاحفظ المقصود من النظر اولا وبالذات معلومته بحقائق
والعقود اي القضايا اعلم انه ليس في الشرح المكتوب من ترايع الشارح لفظ النفس الامرية بعد العقود فالمراد بقضايا المطلقة صادقة
كانت وكاذبة ومن هنا سقط ما ورد من ان كون المقصود من النظر اولا وبالذات معلومته بحقائق والعقود والنفس الامرية على الاطلاق
غريباً كبريف در بياتر تب على النظر معلومته العقود والكاذبة كما في نتائج بعض الاقيسة الجبرية وسائر الاقيسة السفسطية الا ان يقال انه
اراد بالنظر النظر الفصيح ولا يخفى انه غير ملائم للمقام اذ الكلام في مطلق النظر انتهى لا تحصيل حقائق علومها اجمالاً كما في العلم بكنهه الشئ
او تفصيلاً كما في علم الشئ بجذوه التام الا بالفتح واما التصرف في معنى التوقف المقصود منه تزييف اجواب الذي ذكره المقصود في اشياء
بقوله وقد يجاب بالتصرف في معنى التوقف بان يجعل التوقف عبارة عن العلاقة المصححة لتوسيط الفاء بان يقال حصل لنظر فوجد العلم
وان لم يكن حصول ذلك العلم لصاحب القوة القدسية بغير النظر فمعنى على جواز تعدد العلل المستقلة بمعنى التوقف عليه التام على حلول واحد
شخصي على وجه التبادل ان يكون هناك علتان يمكن حصول العلول بكل منهما الحصول ابتداء ثم اذا وجد باحدى العللتين لا يمكن
وجوده بالعللة الاخرى ثم وجه البناء ان النظر واحد س علتان للشئ فانه يحصل للعقود والنظر وللواجب بالحدس والاشك في كونه سينا
على جواز التوارد وهو اي تعدد العلل المستقلة محال فالتصرف المبني على ذلك التعدد محال ثم فيه قلق بين لان الشئ حصوله
متعددة متغايرة فحصوله لصاحب النظر غير حصوله لصاحب القوة القدسية فالشئ العلول للنظر واحد س اعم بالعموم وتوارد العلل
المستقلة بمعنى التوقف عليه التام على حلول واحد بالعموم ليس محال ههنا فاستحالة المبني عليه منوع كيف والواجب بالعموم يكون

علل مستقلة لا اجل تبهده ووجوده فانه كذا قال الحكماء ان في وجوده وعلوه محل خصوصية كل منها من العلمين فلو فرض
وجود احدهما وعدم العلم الاخرى فان لم يعدم العلول في الوجود لعموم فردا في عدم العلم الاخرى في الوجود فلو فرض
على علته العدم بلا مرجح لكونها علمتين على السواء فيحقق علة عدمه مع عدم حصول مقتضاها بالاعتناء في تحقق علة وجوده فاما لم يفتقر
لعدم الى التأثير في كيد سلب التأثير بخلاف الوجود فاما مرجح الى التأثير فيكون العدم والوجود في وجودها لعموم فردا في عدم العلم الاخرى في الوجود
على المرجح وانه العدم وهكذا اذا انعدم العلول في الوجود لعموم فردا في عدم العلم الاخرى في الوجود فلو فرض
الاخرى وذلك لتحقيق علة وجوده واعتناء بالمرجع المرجح بهما بل يلزم ترجيح احد المتبادرين على الاخر وهو ايضا محال
يلزم اجتماع التقيضين في وجود العلول وعدمه فاما اذا وجد العلول بوجوده وعدمه ايضا لعدم العلم الاخرى كذا في الحاشية اذا
ان لا دخل خصوصية كل منهما لاستلزامهما محال الفتح ان خصوصيات ملغاة والعلة تمامية القدر المشترك بينهما اي بين العلمتين فالعلول
لا يترتب الا على شئ ينتج حصوله بوجه فاجواب بالنقص في معنى التوقف غير تام الابتداء على تجزئة تواردها لعلل مستقلة على علول
شخصي على وجه التباديل ان يكون خصوصية كل من العلمتين مدخل على وجه البديهة من بدو الامر وقد سبق ان بالدليل عدم مدخلية
لكل خصوصية شئ في هذا المقام انظار بينهما ان تواردها لعلل مستقلة على علول خاصة شخصي محال للدليل في ذكره فاشترط كذا في
عما نحن فيه اذ العلول بهما واحدا لعموم حصوله في حصوله بالنظر حصوله في حصوله وتواردها على علول احد العموم وهو
هنا ليس محال الدليل غير ان بعض على استحالة اذ لو فرض وجود احدهما وعدم الاخر فيتحقق احد حصولا للعلول لا يتحقق الاخر
من حصوله من دون لزوم الترجيح بل مرجح واجتماع التقيضين كذا في بعض الجوانح فمنها ان الملك حصل بالبيع والبيعة مثلا مع فقدان
المشترك بينهما في الملك في الحقيقة هو عدم تعالى والاسباب انما هي حركات والامارات ومنها انه اذا كانت العلة حقيقة هي القدر المشترك
كانت العلة سببية للعلول احد شخصيا فيلزم صدور المحصل من الجميع ومن هذا الاكون العلول قوى من العلة وهو كما ترى فان العلة
تكون اقوى من العلول التي مرجح بان ارجح حقيقة واحد الشخص من ابدأ الاول تعالى واما العلة المتقدمة التي حكما يكون خصوصيتها ملغاة
وكون العلة حقيقة هي القدر المشترك بينهما ليست بعامية حقيقة بل هي من مميزات العلة ولا استبعاد في ان يستند واحد بالشخص الى
جاء على احد الشخص وتقيم عليه بواجب العموم الذي يستحفظ وحدة العلة بتوارد خصوصياتها فلو بهذا في الدليل الدال على استحالة
توارد العلمتين على علول واحد بالشخص على سبيل التباديل بل التوارد في تواردها لعلل جميع اشياء كالاعتقاد بان توجد
العلمتين فتوجد العلول في فردا تلك توجد اخرى فتوجد العلول وبعبارة اخرى بان توجد احدهما اولاً ثم توجد الاخر
والاجتماع بان يوجد العلول الواحد باجتماع العلمتين المستقلتين تقرير المرام ان ذلك الدليل نامض على لطلان التوارد على وجه التباديل
او الاجتماع بان يقال ان الممكن ان في وجوده وعدمه فخل خصوصية كل من العلمتين فلو فرض وجود احدهما الى آخر المقدمات
وانت تعلم ان تمام الدليل الدال على استحالة علمية كل من خصوصيتين ثابتات علمية القدر المشترك بينهما على اخذ التوقف بمعنى لولاه لاشترط
واما بمعنى المنصرف اليه اي العلاقة المعسجة لدخول الفاعل كما يقال اذا وجد فردا فوجد ذلك كذا في اي شئ فلا يثبت الدليل على ذلك واحد
من تلك الخصوصيات مدخل بهذا المعنى المنصرف اليه ولا يلزم اخذ من الترجيح بل مرجح واجتماع التقيضين فيتحقق في هذا المقال
ان اثبات من الدليل المذكوران الموقوف سلب التام بمعنى لولاه لا مانع هو القدر المشترك مع ان الجواب كان يناوذه على حسن
التوقف بمعنى العلاقة المعسجة لدخول الفاعل كذا في الدليل المذكور غير تام وكل واحد من الخصوصيات مدخل بهذا المعنى فصيح تحلل الفاعل من كل واحد
منها وبين العلل ان لا ينافي ذلك كون القدر المشترك مقتضا فوفقا عليه المعنى الاول كذا ان تترتب حصول المنطري على القدر المشترك

بين النظر والحدس يكون كل واحد منهما موقوفا عليه بمعنى صحته ودخل الفناء بينه وبين المطلوب نظري آذن لنا ان نقول لو فرضنا وجود
 احدى العليتين وعدم الاخرى لم يندم المحلول فلا يلزم الترجيح بلا مرجح لان عليتهما ليست بمعنى ان لا يمكن حصول المحلول بدونها حتى
 يقال انه تحقق حلته عدمه فلو لم يندم المحلول ليزم الترجيح بلا مرجح لانها العلية بمعنى المصحح لدخول الفناء واذن لا حرج في عدم ندم المحلول
 بعدم احداهما هذا قال في المحاشية اشارة الى الجواب بان التحقيق الثابت بالبرهان ان الامر المصحح لدخول الفناء هو الترتيب والترتيب
 والاحتياج امران متلازمان يستلزمان امتناع حصول الموقوف بدون الموقوف عليه لان الترتيب اثر كالمطل للترتيب عليه الاثر لا يختلف
 عن البديهة فالعلاقة المصححة لدخول الفناء بالحقيقة بين المحلول والقدر المشترك بين العليتين في صورة التبادل والتعاقب قال
 انتهى قوله فيها اشارة الى الجواب اي الجواب عن الاعتراض المصدر بقوله وانت تعلم انه قوله فيها هو الترتيب وهو عبارة عن العلاقة
 الذاتية التي بها يتبع حصول المحلول بدون العلة لا عن مطلق التعقيب قوله فيها متلازمان لان العلاقة المصححة لدخول الفناء هي
 انما هي علاقة الصدور والايكون الترتيب بقضاهي توقفا وهو كما اترى علاقة المصدر انما هي علاقة الاحتياج لان المستغنى عنه
 يمنع الصدور عنه فيبطل تعدد العمل المستقلة على سبيل التبادل سواء كان يتوقف لما هو ذوق في تعريف العلة بمعنى لولاه لا يمنع او
 بمعنى الترتيب اي العلاقة المصححة لتوسط الفناء اذ ابطال احد المتلازمين يوجب بطل الآخر فالمقصود من الدليل ان كان ابطال
 تعدد العمل بالمعنى الاول لكن يلزم منه امتناع تعدد ما بالمعنى الثاني فاعلم قوله فيها بين المحلول والقدر المشترك لابين المحلول مضموني
 اعليتين ثم لما بطل الجواب الاول والثاني اللذان ذكرهما المتعم في المحاشية فالجواب عن الاعتراض المذكور شي بهما عند
 ونظير ما عند شخص آخر فلا معنى للتوقف انه لا يلزم من حصول الشئ بالنظر اي لصاحب القوة القدسية بزمته فان البديهي ما لا يتوقف
 حصوله المطلق على نظري لا يتوقف شئ من افراد حصوله على النظر فاحصل لصاحب القوة القدسية موقوف على النظر في كجمله
 لتوقف حصوله في فرد معين فاذا القوة القدسية على النظر فلا يكون بديها والنظري ما يتوقف مطلق حصوله عليه اي يتوقف فرد من
 افراد حصوله على النظر فاحصل لقوة القدسية بالنظر ولو اجدها بالحدس بعيدق عليه تعريف نظري هذا التفصيل في التعليق
 المرضي من غير مقصود في معنى التوقف فاخترت تشكلا ليقال على هذا اي على كون المراد من حصول المعبر في تعريف نظري مطلق
 حصول لا يتم استدلال القوم بلزوم الدور والتسلسل على البطلان نظرية لكل جواز الانتهاء الى نظري يحصل بالحدس تقرير الاعتراض
 ان ذلك الاستدلال شا به عدل على ان المعبر في تعريف نظري المحصول المطلق لا مطلق حصول والا فيجوز انتها سلسلة
 الاكتساب الى نظري غير متوقف على نظري اخر بل يحصل بالحدس فاس الدور والتسلسل وانما يلزم ذلك لو كان جميع انحاء حصوله
 بالنظر واذا كان بعض انحاء غير النظر لاسيما فيكون هو منتهى سلسلته هكذا في التعليق المرضي وما وقع في النسخة المطبوعة
 ولا يجوز انتها آه بدل قولنا المذكور انفا والا فيجوز انتها آه فتصحف من النسخ فادرك لانا نقول هذا اي عدم تماميته
 ذلك الاستدلال ليس الرأيا علينا فان هذا الجدل اي الاستدلال المذكور لا يتم عندي معني ان ذلك الاستدلال جدل
 مركب من المقدمات المشهورة عند القوم وليست مقدمات برهانية تحقيقية حتى يكون حجة على الكل فيكون حجة علينا فلسفا في صدق
 تمام هذا الدليل حتى يصير عدم تماميته لنا مرجح هذا الجواب بان الجيب ان كان مجرد الاصطلاح من عند نفسه فلا كلام معه فلا مشأ
 في الاصطلاح والكلام كان مع القوم فلا بد للجيب من ان يجيب من قبلهم ولا سبغ لان مجرد اصطلاحا من تلقا نفسا كان
 مجيبا من قبلهم فعليه تمام الاستدلال الذي ذكره وحفظا هم عليه انتهى ولو فرض جواب آخر لذلك الاعتراض تمامه اي تمام
 الاستدلال المذكور فبالقياس الى فاذا القوة القدسية بما هو فاذا بالقياس الى صاحب تلك القوة فطلي تقدير نظرية

عبرتناه هت قال في الحاشية والظاهر ان آحاد جملة الاثنينيات غير المتناهية لماخوذة من سلسلة الوحدات نصف جملة
الوحدات وهي ضعف الاثنينيات لان كل واحد من الاثنينيات سلسلة واحدة انتهى قوله فيها ضعف الاثنينيات فان العشرة مثلا اذا اعتبر آحادها وحدها
واحد كانت عشرة واذا اعتبر ثنائان اثنان منها آحادا تكون خمسة والظاهر ان العشرة ضعف خمسة قوله فيها لان ماخوذة ازاحة ما يتوهم
من ان كون آحاد جملة الاثنينيات نصفها من آحاد جملة الوحدات ممنوع لان كلا منها سلسلة متناهية لسلسلة الآخر فلم لا يجوز ان يكونا متساويين
لان ذلك للمنع انما يتم لو كان آحاد هدي السلسلتين متغايرين الاخرى لكن باخذ كلتيهما منها واحد وهو سلسلة الوحدات معلما ان آحاد
آحاد الاثنينيات تساوي نصف عدد آحاد الوحدات فنقول عدد التجميعات هي بعد المضعف اعني آحاد الوحدات ههنا ازيد من عدد الاصل
وهو عدد جملة الاثنينيات وزيادة الزائد بعد انصرام اي القطع آحاد المزيد عليه فان المزيد عليه اصل الزاد فرع ولا يتصل حصول الفرع الا بعد حصول
الاصل فان السلسلة لا تقبل الزيادة والا لم يكن مبدأ اهل يكون السابق عليه هو المبدأ ويكون السلسلة وسطا وكذا الاوسط لا تقبل الزيادة
لان نظامها اي اساقها وتواليها اي تتابعها بحيث لا يتخلل في مراتبها عدد اخر وليس بعد الاثنينين الا الثلاثة وليس بعد الثلاثة
الا الاربعة وبكذا افلو كان المزيد عليه غير متناه كما هو المفروض على تقدير تسلسل الزيادة في جانب علم التناهي وهي سلسلة في
باطل لا تتناهي لان الزيادة والنقصان من غير فرض العلم لا مطلقا بل العلم من حيث التناهي ولتعيين بحسب كنهه ودون مفهومه
فيما نحن فيه على ما هو المفروض فان نتج في صدره من هذا البرهان انما يبطل عدم تناهي الاعداد وهو غير مجد لما نحن بصدده من
ابطال التسلسل في التعدادات والعدد في التعدادات التي هي معدودات الاعداد فلا يبطل عدم تناهيها بذلك البرهان فادعها في
بعض الشرح من ان المعدود معدود واحد ولازم له فلو كانت المعدودات غير متناهية يلزم عدم تناهي الاعداد وهو باطل
عدم تناهي المعدودات فتناهي المعدودات يستلزم تناهي المعدود واللازم الا فرقى بين اللازم والمزوم هذا هو المذكور في تعريف المطلوب
وهو ابطال التسلسل ثم نتج عليك انه زيفه ملك احكامه في العلم قدس سره اخبرنا به ان اراد الاثنينيات الموجودة اي العاقبة
لا جزاء سلسلة فسلم انها غير متناهية ونصفها آحادا ولكن لم يمت الزيادة بعد انصرام آحاد المزيد عليه بل الزيادة انما هي في ابطال
لان كل اثنين اثنين من هذه الجزئات لا بد على كل واحد ان اراد ان العقل يجمع هذه الاثنينيات ويجمع الآحاد فيحصل سلسلة تكوّن
بان آحاد سلسلة الاولى ضعف آحاد الثانية وزيادة الزائد بعد انصرام آحاد المزيد عليه فهذا الجمع والحكم من اختراعات العقل فلا يلزم
منه التناهي في نفس الامر ثم بعبارة الطبيعة واجاب عنه افضل المحققين بقوله انت تعلم من ما افاده بطل عمارا والشراح اذ غرضه
لو وجدت جملة اثنينيات غير متناهية وجدت جملة وحدات غير متناهية ايضا ولا ريب في ان جملة الاثنينيات على هذا التقدير جملة معدودات
معرضة لعدد معين قطعنا ولا في ان جملة الوحدات ايضا جملة موجودة معرضة لعدد معين ولما في ان عدد جملة الوحدات ضعف عدد جملة الاثنينيات
لو كان المعدود نصف العدد والاخر انما يتصور بعد انصرام ذلك العدد والاخر فلزم تناهي فرض غير متناه وليس كلامه في ان الاثنينيات ضعف الوحدات في
ابطال كما زعم ولعله قدس سره فهم من قول الشراح ويجب ان يكون آحاد هدي كلتيهما ضعف من الاخرى ان المراد انه يجب ان يكون الآحاد
الموجودة في الاثنينيات وهي التي هي الاجزاء الاثنينيات ضعف من آحاد جملة الوحدات لان الاثنين ضعف الواحد فآحاد جملة الاثنينيات ضعف آحاد
جملة الوحدات وليس مراد الشراح ذلك بل مراده انه لو كانت جملة الاثنينيات غير متناهية موجودة وجدت جملة الوحدات است
الغير المتناهية وكان عدد آحاد جملة الوحدات ضعف آحاد جملة الاثنينيات لان آحاد جملة الاثنينيات هي الاثنينيات فان كل
اثنين واحد من تلك الجملة فالأثنينيات هي آحاد تلك الجملة ولا ريب في انها نصف آحاد جملة الوحدات فعدد الوحدات
ضعف عدد الاثنينيات ذلك لا يتصور الا اذا كان عدد الاثنينيات قابلا لان يزداد عليه فيكون متناهيًا وقد فصل الشراح على

ما ذكرنا في الحاشية لمنوطه بقوله زيادة الزيادة لضرورة ما ذكرنا عليه حيث قال لا يقال ان زيادة جملة الوحدات مندرجة في الاثنينيات اذ
 غيره الوحدات المتضاعفة اجزاءها فسلالة الاثنينيات مشتملة على تلك الوحدات الزائدة من البداية الى الاقتراب لاننا نقول العدد والوحدة
 ما يتكرر نوعه فاما كل واحد من هاتين معروضة للوحدة فكما ان كل وحدة واحدة لك كل اثنين واحد من جملة الاثنينيات لكثرة ولا يجب ان عدد
 آحاد والوحدات ضعف عدد آحاد الاثنينيات الماخوذة من سلسلة تلك الوحدات واعتبار الزيادة بعد انضمام آحاد المزيد عليه فذلك المبدأ
 لا يقبلها والاداسا منتظمة متوالية الى آخر القدرات فمثل انتهى وقد بان بما ذكرنا من البيان تقرير الـ دليل هو انه لو وجدت كثرة غير متناهية
 كانت محروضة لعدد معين القبة وكان عدد الاثنينيات الموجودة في جملة الوحدات الغير المتناهية نصف ذلك العدد العارض لتلك الكثرة
 الغير المتناهية ولو ان العدد ضعف العدد وانما يتصور اذا كان العدد متناهيًا فيكون نصفه كسلسلة الغير المتناهية متناهيًا وتناهي نصفه
 يستلزم تناهي نصفه الباقي ضرورة تساوي نصفين فيكون مجموع النصفين متناهيًا لان الزيادة على التناهي بقدر التناهي متناه فانهم انتهى
 قال الله في الحاشية المنهية لاشك ان الامور الغير المتناهية مطلقا اي سواء كانت مرتبة ترتيبا طبيعيا كالعلل والمعلولات ووضعيا كالابواب
 او المجمعة في الوجود في زمان احدها نفوس الناطقة الفارقة عن المبادى او متعاقبة في الوجود بان يكون بعضها معدوما في زمان موجودا
 في زمان آخر كما يحركات العقلية تكون محروضة للعدد بالضرورة وكل عدد قابل للتضعيف فاذا ضعفنا ذلك العدد اى العدد والعارض
 للامور الغير المتناهية ولو لتضعيفنا عقليا اجماليا فاما يتوهم ان الاعداد اذا لم تكن موجودة مجتمعة فكيف التضعيف في الخارج بالتفصيل بل
 لان المراد ليس هو التضعيف الخارجى بل التضعيف العقلى الاجمالى وهو حاصل في الامور الغير المجمعة ايضا كالمى بعض الشرح فبلغ
 التضعيف بالضرورة ان من عدد والاصل انتهى مقالهم تلوه عليك ان الشائع المشهور في تقرير برهان التضعيف كما هو لظاهر من عبارة الله
 ان كل عدد يمكن تضعيفه فعلى تقدير ان لا يكون الاعداد الغير المتناهية الموجودة قابلية للتضعيف واعداد التضعيف تكون زائدة على
 عدد والاصل بالضرورة والزيادة انما تصوب بعد الانقطاع فليزى التناهي واذا كان يراد عليه لم لا يجوز ان يكون التضعيف من خصائص التناهي
 دون غيره فاخار الشارح اولا في توجيه قول المصنف بان مراتب الآحاد في سلسلة عدم التناهي مضاعفة لمراتب الاثنينيات لئلا يتوهم ان
 المذكور ولما كان فيه من التكلف لا يخفى فاخاد في المنهية توجيها آخر وهو ان المراد من التضعيف مطلق الزيادة اى نعم العدد الى عدد
 آخر لا سخاه المشهور وهو تكرير عدد مثله والمراد من الاجمال عدم تعيين المزيد عليه ومن العقلى هو الفرضى كما لا يخفى على من رجع الى تلك المنهية
 وقد فصلنا ما في تعليق المصنف وشرحنا ما هناك انت تعلم فيه من التكلفات الظاهرة فادرك ومن ههنا اى ما ذكره الله في الحاشية
 يصحح الحى يستنبط ان الدليل المذكور عنى برهان التضعيف يجرى في البطلان للامور الغير المتناهية مطلقا اي سواء كانت مرتبة اولا
 مجتمعة او متعاقبة فان توهم ان قول المصنف والاداسا منتظمة متوالية بالمى عن جريان ذلك الدليل في الامور الغير المتناهية الغير المرتبة
 لا يخرج بانه ليس مقصوده من قوله في المنهية مرتبة اولا لانه لا حاجة الى الترتيب في جريان البرهان اصلا بل مراده ان يوجد الترتيب في الامور
 المرتبة ظاهرا لا سرة فيه واما في الغير المرتبة وان كان الترتيب غير ظاهري فيها لكن يجرى ذلك البرهان في الغير المرتبة بعد ثبات الترتيب
 فيها بان يقال مجموع الغير المتناهي موقوف على المجموع الذى نقص منه بواحد وهو موقوف على المجموع الذى نقص منه بواحد وهكذا
 الى الاثنين فيجرب الدليل في الامور الغير المرتبة فيه ان الدليل المذكور لم يجرى في الغير المرتبة الا بعد ثبات الترتيب فيها فاما ما جازى
 الا في الامور المرتبة واذا لم يستدرك التعيم المذكور في منهية الله عنى قوله مرتبة اولا فافهم ولا تشعركم كونهما موجودين في
 نفس الامر ولو في زعمهم فافهم انما بنفسها كما في الامور الحقيقية او بمشاشا انقراهما كما في الاجزاء المقدارية وهى التى يقدر بها الجسم كالنصف
 والثالث والربع وغير ذلك وانما يقيد بالاجزاء المقدارية حترار عن الاجزاء المتقومة المقررة بحقيقة الجسم كالميلوى والصورة فانها لا تزيد على الاربع

للابعاد الغير المتناهي في المقدار فتخرج المرام ان الاجزاء المقدارية المذكورة غير موجودة بنفسها لكنها موجودة بمشأ انزعها والجزء
الغير المتناهي المقدار اما عدم كونها موجودة بنفسها فلا انها لو كانت موجودة كذلك لزم تركيب جسم المتناهي المقدار الذي هو قابل للتقسيم
الغير المتناهي وجزء الجسم الغير المتناهي من الاجزاء الغير المتناهي بفعل ضرورة استلزام فعلية جميع الاجزاء فعلية لكل واحد الى اهل الاستلزام
عدم تناهي المقدار المركب من الاجزاء الغير المتناهي بفعل مع انقضاء فعلية تلك الاجزاء وبهية انزعيتها غير موجودة في الخارج واما كونها
موجودة بمشأ انزعها اعني المقدار الغير المتناهي فيتم فانه يكون مشأ انزعها الامور الغير المتناهي فاستبان ان وجودها بمشأ
يكنى جريان البرهان هذا ثم اذ عرفت انه لا بد لاجزاء الدليل من كون الامور الغير المتناهي موجودة اما بنفسها او بمشأ انزعها فلا يحجز
البرهان المذكور في مراتب الاعداد في الباطن وذلك لان الاعداد غير موجودة في نفسها انا وعيت ان احد وما يتكرر نوعه وكل واحد
كذلك فهو اعتباري لما ثبت في مقامه لا يخاف في ان الاعتباري ليس موجود في الخارج واما عدم كون الاعداد الغير المتناهي موجودة
في الخارج بمشأ انزعها فلا ان مشأ انزعها انما هي الحدود وهي متناهية وبما سني قوله لتناهي الحدودات فاستبان ان الاعداد
الموجودة في الخارج بمشأ انزعها متناهية ثم نقص على رخصات في هذا المقام خدشة وازاحة الاول فبانه ان قدرت فيما
مضى ان لم تعد اجري برهان التخصيف او لا في الاعداد ثم استدلل بتناهيها على تنها للحدودات فكيف يستقيم ما ذكره اشرار هنا
من جريان في الاعداد واما الثاني فتفسيره ان الاعداد تابعة للحدودات فاذا فرض انخصم ان الحدودات غير متناهية في نفس الامر
فلا ريب في كون الاعداد غير متناهية لعدم تنهاي مشأ انزعها فيجري ذلك البرهان في الاعداد وعليه جني اهم جريانه فيها واما
ما ذكره الشارح فبانه على عدم كونها موجودة في نفس الامر من غير اعتبار فرض انخصم كون الحدودات غير متناهية موجودة في نفس الامر فجاد
الوافق وزعم الشقاق ولما كان التوهم ان يتوهم ان الحكم بتناهي الاعداد يصادق بالحدودات فثبت عندهم من كونها غير متناهية اذ لم يقبل
واما عدم تنهايها اي لا عدد ذي معنى لها غير حقيقة عند حد لا يعني انها غير متناهية بفعل حتى يتم المصادقة لانها من الامور لا غير متناهية
فبغيرها البعض من الحدودات لا ريب في تنهايها فلا يصح كون الاعداد غير متناهية بفعل مع تنهايها بمشأ انزعها فاحفظ ولا تفتن
عطف على قوله فلا يحجز اي البرهان المذكور غير مختص بالجمالات اي بفعل الفاعلية بان يبطل لتسلسل اجزاء ذلك البرهان فقول
ذلك البرهان فاذا اي جاري في الشرط والاصحاحات الغير المتناهية ايضا نحو وجها من القوة الى الفعل على صفة اللاتناهي فتكون حروقة
للحدود ولما عيت ان كل ما هو خارج من القوة الى الفعل معروض للمعنى البرهان على الباطن اكلها ثم اعلم ان بعض المتأخرين قالوا
ان البرهان اي برهان البطل التسلسل المبني على عرض الاعداد في الحاشية انما يجري فيما هو معروض العدد في اي المعروض
وتأنيث الضمير لرياسة الجبر الامور لدية فان الجبروات لا تنصف بالكثر اذ معروضها اي معروض الكثرة بالحقبة هي الطبيعة النوعية
المشتركة بين الهويات اعددة توضيح المقام على افاد بعض الاعلام ان القوم ذهبوا الى ان اعداد عرض فانه عبارة عن الكم المنفصل
وان العرض الواحد لا يقوم بالكثر من موضوع واحد فاورر عليهم ان معروض قانم بالكثر من موضوع واحد فاجابوا عنه بان المقصود
هو ان العرض الواحد لا يقوم بالكثر بان يكون كل واحد من الكثرة موضوعا للعدد بالاستقلال حتى يكون هناك عرض اعددة موضوعات كثيرة
واما قيام عرض واحد بمجموع اشياء بان يكون الموضوع هو المجموع فليس كذلك يستلزم العدد انما يقوم بالمجموع لا بكل واحد فزعم بعض
التأخرين ان هذا الجواب غير مستقيم اذ المجموع حقيقة غير محصلة والعدد حقيقة محصلة فلو كان الامر كما ذكره لزم قيام المحصل بالغير
فسلكت مسلكا آخر للتقصير عن الايراد وقال ان موضوع العدد هي طبيعة النوع وهي اعددة وانك معروض العدد للطبيعة الجدة لانها قابلة
للاشتراك معروض اعداد محيل بان يكون طبيعة مشتركة بين معروضات الوحدات والطبيعة المشتركة بينها هي الطبيعة المادية

الآن يجب على ذي سكية ان جعل ما ذكره وذهب اليه ينبغي ان يعاين به فضلا عن ان يقول عليه ما اعترضه على جواب القوم بلزوم قيام المحصل
 بغير محصل فلان لا دليل على بطلان اللازم كيف وكثير من الاعراض كالنسب نحو المنايرة وغيره قائمة بمجموع اشياء متغايرة بحسب محتاج
 والمجموع لا ينبغي كونه حقيقة غير محصلة ولا مساع للقول بكون محل تلك الاعراض الطبيعية مشتركة بين تلك الاعراض التي هي محتاج محصلة
 قائمة باليس حقيقة محصلة واما جواب الذي تجبتم فوجه الاول ان العدد عبارة عن مجموع الاحاد فمحلها عنى نشأ انزاعه مجموع محال الاحاد
 ومن اشئ انزاعها فلا سبيل الى انكار كون محل العدد هو مجموع فاذا وجد زيد وبكر وخالد مثلاً انزع العقل من كل واحد منها واحداً فنتحقق ثلثة
 احاد منزعته من ثلثة رجال فمعرض الثلثة وهو موضوعها هو مجموع الرجال لا غير الثاني ان العدد عرض بشخص محله فلو كان محله
 وموضوعه هي الطبيعة النوعية الكلية لزم تشخص العرض بدون تشخص محل واللازم باطل اتفاقا الثالث ان معرض العدد قد يكون مجموع
 هو لا يكون هناك ذاتي مشترك اصلا كما يقال الاجناس العالية عشرة فلا مجال للقول بان معرض العدد طبيعة مشتركة وبالحكمة حل ما
 زعمه هذا القائل نخيف باطل ليس تحت طائل انتهى بعبارة وانما هي اى الطبيعة المشتركة طبيعة مادية كما حققه المحققون في موضوعة من
 ان كل مجرد فله ماهية نوعية بسيطة منحصرة في فرد واحد فكل فرد الطبيعة النوعية وتخصاتها انما هي من تلقاء المادة هذا وانت خبير
 اذا الفرق بين الكثرة بحسب المصادق والكثرة بحسب الاجزاء بين اذ معرض هذه بحسب حقيقة هي مجموع الاحاد المحض فلا يلزم ان يكون
 ههنا طبيعة واحدة مشتركة فضلا عن كونها مادية فالحق المحقق انما هي في الكثرة بحسب الافراد والمصادق فيقال العقول عشرة
 وكثيرة بمعنى ان مجموع آحادها كذلك لان ههنا طبيعة واحدة مشتركة بينها هي العقل اذا قلنا ان لكل واحد منها ماهية نوعية بسيطة منحصرة في
 فرد وفيه نظر لان الكلية وبخبرية من عوارض الكم حقيقة مجموع الاحاد المحض يكون معرضا للعدد بالضرورة وهو يستدعي طبيعة مشتركة
 بينها فتأمل فيه نظر دقيق بعد ذلك في الحاشية وقد شرحتا بالبالها وعليها في التعليق الرضى ان شئت فارجع اليه ويكفي للشد
 على بطلان التسلسل برهان التضافات بانه اذا ارتقت اسلسلة من العلل والمعلولات ليس المراد بالغاية والمعلول في اتها بدون
 اعتبار الاضافة معها فانها ليسا بمتضافين فكيف يجري الدليل فيما بل المراد بها ذاتها من حيث هي انزع العلية والمعلولية
 عنهما ولا يشك ان كما يمتنع الزيادة في العلية والمعلولية مصدرين كذلك يمتنع في المتضمنين بهما من حيث انهما متضمنان بهما اذ
 يمتنع ان يكون شئ بحيث يصلح ان ينزع عنه العلية مثلاً ولا يكون هناك شئ يصلح ان ينزع عنه المعلولية فانزع ما قيل من ان
 هذا البرهان لو اجرى في العلية والمعلولية للتبرج اضافة فان فقول انهما اعتباران عقليتان متقطعان بالقطع الماعت با
 فلا يتصور التسلسل فيها وان اجرى في ذات العلية والمعلول ففقول ان اجرى فيها بدون اعتبار الاضافة فلا يجري فيها لانها ليسا
 بمتضافين ان جرى فيها مع اعتبار الاضافة معها فاما اعتباران ايضا كما ان الاضافتين اعتباريتين فلا يتصور التسلسل
 فيها ايضا لما عرفت وجه النفع انما يجري البرهان في ذاتي العلة والمعلول اللتين هما نشأ ان لا تنزع العلية والمعلولية للثنتين
 هما اضافة لان لا شك انها موجودان بحيث يصلح انزع وصف العلية والمعلولية عنهما ويمتنع ازدياد واحد علي الآخر واللازم زيادة
 عدد العلية على عدد المعلولية او بالعكس هو باطل لكونهما متضافين هكذا في بعض نحو شئ لا الى نهاية في جانب الازل كانت
 المعلولات اكثر من العلل بواحد وهو اى الواحد للمعلول الاخير التالي باطل فالمقدم مثلاً اما الملازمة فلاننا اذا فرضنا سلسلة من
 المعلول الاخير كما يحدث اليومى مثلاً لا الى نهاية كان كل ما هو متصف بوصف العلية بالقياس الى ما تحته فهو متصف بوصف المعلولية
 مقياسا الى ما قبله لان كل واحد منهما ما عد المعلول الاخير علة لما بعده ومعلول لما قبله فيكون كل منهما جاسا للمزيد من الوصفين اعتبارا
 بخلاف ذلك للمعلول فانه معلول محض وليس بعلة لشي من تلك السلسلة فزيادة عدد المعلولية على عدد العلية بواحد لازمة قطعاً

ثم افاد الشرح بطلان التالي بقوله ومن العلوم بالضرورة ان المتضايين بحكما فيان متماثلان في الوجود اي انها معا بالتلازم
في التحقق اي اذا وجد احد المتضايين بحد من الآخر وسما بالماهية في العقل اي لا يتصل بماهية احدهما بدون عقل بماهية الآخر وحكمة المرام
ان المتضايين متماثلان في التحقق ولتقل معا وذلك اي التلازم في التحقق ولتقل من تلقاء جانب متناو هما اي المتضايين
الى علة واحدة موقوفة بينهما اي بين المتضايين ارتباطا افتقاريا بتكرار من الجهتين ان يكون لاحد المتضايين افتقار الى الآخر
بحجة ويكون الآخر الى احدهما بحجة اخرى كالابوة والبنوة فانها مستندان الى علة تامة وهي التولد بحيث يتعقل واحد منهما الى معرض
الآخر لا الى نفسه فان الابوة محتاجة الى ذات الابن والبنوة محتاجة الى ذات الاب هذا وتفسير التحقيق في شرح لمسلم للتحقق في
وفي حاشيتنا على ذلك الشرح لا على الوجه الدائر ان يكون جهة الافتقار واحدة فلا يلزم الدردج التحصيل ثم نقف عليك انه قد رد ذلك للبرهان
بعض الامام بانه على تقدير عدم تنافي العلل والمعلولات في جانب الازل والابد يلزم زيادة احد المتضايين على عدد المتضايين الآخر
واللازم بطرانا الملازمة فلا نوفر ان المعلول الفالاني مثالا علة مستندة الى علة سابقة وهي الى اخرى سابقة وهكذا الى
نهاية تحقق في ذلك المحلول معلولته ليست ليس فيه علية لانا فرضناه للمعلول الاخير اما فوقة فمضى كل من آحاد تلك السلسلة
اللانهاية علية بالقياس الى ماتحة ومعلولته بالقياس الى فوقة فيكون هناك معلولته زائدة فيكون عدد المعلولات اكثر من
عدد العلويات بواحد كذا لو فرض ان العلة الفلانية علة اولى سابقة على معلول هو علة لمعلول آخر وهو الثالث وهكذا الى نهاية
بالفعل انهم بالضرورة ان يكون عدد العلويات اكثر من عدد المعلولات بواحد وفي العلة الاولى عليه ليس فيها معلولته وفيها
لا الى نهاية تحقيق في كل من آحاد سلسلة علية ومعلولته واما بطلان اللازم اعني زيادة عدد المتضايين فيهما منها العلية والمعلولته
على عدد المتضايين الآخر فلان المتضايين نسبة التحقيق الابين اثنين من الضروري ان يكون بازاو كل واحد من آحاد المتضايين
واحد من آحاد المتضايين الآخر فيجب تساوي عدد المتضايين بالضرورة ولعلك قد فطنت مما ذكرنا ان هذا البرهان كما سيحل
لاننا هي الحوادث في جانب الازل مطل لاننا بهما في جانب المستقبل فبطل بذه الفلاسفة القائلين بالزلية العالم وابدية لان جميع
الحوادث من الازل الى الابد موجودة في وعاء الدير عندهم مع تحقق العلية والمعلولته فيما بينهما فاذا عتين واحد من آحاد السلسلة
اللانهاية قيس الى علة السابقة كان معلولا صرفا وقبله علة ومعلولا معا واذا قيس الى معلولاته اللانهاية كان علة صرفا
وما تحة علة وحلولا معا فانه زيادة احد المتضايين على عدد المتضايين الآخر نعم لا يبطل هذا البرهان من ذهب للميلين القائلين
بابدية العالم لان الحوادث مستقبلية غير متناهية باللاتناهي الا لتقضي عندهم وحديث وجود الحوادث في الدهر كما يراه الفلاسفة
من فاحش الابطال عندهم انتهى مختصرا وفيه اي في تقرير البرهان المذكور فطره بوجوب منع لزوم زيادة عدد المتضايين على المتضايين
الآخر فان ما يقتضيه طبع التضايف هو ان يكون بازاو كل واحد منهما اي من المتضايين احد من المتضايين الآخر في العقل
ولتحقق بحسب نفس الامر وذلك اي يقتضيه طبع التضايف تحقيق في صورة الخلف الذي ذكره المستدل من كثرة العلويات على العلل
بواحد فان يما ذي معلولته المعلول الاخير كما مثلا وما ايضا فيها عطف تفسير لقوله بما ذي وضمير المفعول عائد الى المعلولته هي
مرجعة الموصولة علية علة اي علة المعلول الاخير كج مثلا وهي فوقة وما هو بما ذي اي يضايف معلولته هذه العلية المحيية ب
عليه علمتها التي فوقها مني ج وهكذا الى غير النهاية فلا يلزم تحقق المعلولته بلما علية تضاييفها كما يتوهم ذلك لتحقيق في ما يلاحظ
اي انظر من فاعلية المرتبة الفوقانية التي هي ب المتضايقة في نفس الامر لمعلولته المعلول الاخير اعني الجمع متعلق بقوله اخذ
معلولته تلك المرتبة الفوقانية المذكورة المتضايقة صفقة المعلولته لعلية ما فوقةا اعني تفسير ما فوقةا الواقع في المرتبة الثالثة اعني ج

وهما اى عليته المرتبة فوقانية ومعلوليتها ليستا متضايفين بل المتضايف لعلية تلك المرتبة معلولية اسلول الاخير فتوفد تلك العلية
مع هذه المعلولية فلا يارز تحقق احد المتضايفين بدون الآخر ولا توفد عليته المرتبة فوقانية ومعلوليتها حتى يلزم ان اسلول الاخير يوفد
فيله العلوية بدون العلية فينتج تخلف فلا يتم البرهان اى برهان متضايف فتفكر فانه قد سبق وان شئت اوضح فارجع الى التعليل
وقد يستدل على ابطال التسلسل برهان محييات الذي اخترعه الشيخ المقبول انما اذا كانت مرتبة في التسلسل لا الى نهاية حكم
العقل في العلم الا اجمالى المحيط ان ما بين هذه الحقيقة والحقيقة كانت من تلك المحييات المترتبة في الوجود متناهية فبان لا تمنع
حصر المتناهي بين الطرفين حكما منقول مطلق لقوله حكيم مستغراقا لجميع الاعداد والمترتبة التي بلغها الترتيب في السلسلة واذ
هذا الحكم وهو ان ما بين هذه الحقيقة والحقيقة كانت من تلك المحييات المترتبة في الوجود متناهية وهو المطلوب وفيه نظر فان علم
كل واحد قد يباين حكم المجموع من حيث المجموع لما تلى عليك ان الرغيف الواحد يشجع كل واحد من افراد الناس لا يشجع مجموع الافراد
من حيث هو مجموع فخور ان يكون بين حقيقة وكل واحدة منها متناهية والمجموع با هو مجموع غير متناهية في الحاشية حاصله الحكم عليه هو
ما يصدق عليه ما بين محييتين وبجملة ليست كذلك انتهت اجاب عن مظهر اقر العلوم بان هذا الحكم اجمالى على المترتبة على
وجلا استغراق بحيث يتناول الجاه ايضا كما يقال ان ما بين طرف هذا الخط واية نقطة تفرض فيه دون الدراع هذا الخط دون
الدراع وهكذا اذ صدق على الاستغراق فيشعولى ان من مبدأ السلسلة الى اى ما بلغه الترتيب فيها دون خمسين فيصدق ان الجملة
دون خمسين قد اوضح على الاحاطة الاستيعابية ان مبدأ السلسلة الى اى ما بلغه الوجود وحصره الترتيب فيها متناهية فقد صح
ان السلسلة بجملة متناهية بالضرورة والاصل الكلى الضابط ان الحكم اذا استغرق لكل واحد مطلقا منفردا كان غريب
او ملحوظا مع الاجتماع كان شجوب ذلك الحكم على جملة ايضا بخلاف اذا اختص لكل واحد بشرط الافراد فانه قد يباين حكما بجملة كما في
صورة الرغيف زلفه الشارح في الحاشية بانه ان اريد بقوله اى ما بلغه الوجود والترتيب عام من الواقع بين محييتين فالحكم الكلى
ممنوع وان اريد بان كل واحد بين محييتين فهو متناهية فلا يلزم تناهى الجملة التي ليست كذلك فتأمل انتهى فحصله ان هذا الحكم
يتناهى كل واحد بين محييتين على تناهى الكل اخرج بان حكم الكل لا فردى غير حكم الكل لجمعية وان استدل بان من مبدأ
الى اى ما بلغه الوجود والترتيب فيها متناهية على تناهى الكل منعته هذه الحقيقة كلية وقد برهن على ابطال الدور والتسلسل جميعا بانه اذا
كان كل واحد من الاعداد الذاتية الى عديم النهاية في التسلسل او العالدة لكان في الدور كالأعداد الاخير لمفرض عدم التفاوت
بين الاعداد في انه لا يتقرر الا بعد تقرر شئ آخر كانت الاعداد باسرها لا تدخل في عالم التقرر ضرورة تمنع تحقق ما بالعرض بدون
ما بالذات واللامكين بالعرض بل يكون ما بالذات ظاهرة في صورتي الدور والتسلسل لا تحقق لما بالذات اذا الاعداد غير المتناهية
يصدق عليها انها لا تدخل في عالم التقرر لمكين شئ آخر من واما متقرر من قبل فمن اين يتقرر في تلك السلسلة شئ حتى
يتقرر شئ بعده فاذا ذكر زلفه بعض الاعلام بان اللازم من هذا البرهان على تقدير الدور والتسلسل هو تحقق ما بالعرض بدون بالذات
وهذا اللازم والحال من الاستحالة لكن ليس اى استحالة من لدن كيف قد ذهب جم غفير من الحكماء الى تجويز وجود ما بالعرض
بدون بالذات حيث ذهبوا الى قدم العالم وتوقف كل حادث على حادث قبله لا الى نهاية ولم يذهب احد من البله والصبهان
الى تجويز الدور فلا يصح قيل استحالة الدور باستحالة وجود ما بالعرض بدون بالذات كما لا يخفى انتهى بالفظة قوله لان المعرب
مقولاه قال المقصود في الحاشية والكبرى اتخذت تمام الشكل بهذا الواجب التصور من التصديق لكان التصور معترفا فيكون
مقولا ولا شئ من التصديق بمقول فلا شئ من المعرب بتصديق انتهى تقرير الدليل بهذا اكل معترف مقول لا شئ من التصديق

الحكم بجمعية

يقول شيخ من الضرب الاول من الشكل الثاني الاشياء من المعرف بتصديق هذه صغرى القياس الكبرى اعني الاشياء من القول بتصديق
 هذا نظر القياس على حياة الضرب الثاني من الشكل الاول كذا في التعليق المبرضى واقع في بعض اشياء المطلوبة من الضرب الاول
 بل الضرب الثاني في تحريف من الطبع فاحفظوا الاشياء من التصديق يقول هذا على تقدير نظم القياس على حياة الضرب الاول من الشكل
 الثاني ثم النتيجة على كلام التقديرين الاشياء من المعرف بتصديق وبكس بالعكس المستوى الى قولنا الاشياء من التصديق بعرف وهو المطلوب
 مستغن عن الذكر والبيان بالحق عليك ان التصديق مبين للتصور فكيف يحل عليه فصدق السالبة الكلية بلاسوة وهي الكبرى المطلوبة
 وتوضيح الصغرى على ما سمح خاطر الى المقصود من الكاسب للمجهول التصديق في الاشياء شارة الى ان المراد بالمعروف في الصغرى ما يفيد
 تصور الاشياء الكاسب للمجهول التصديق لا المعنى المتعارف وهو ما يحل على الاشياء لا فائدة التصور والافلا تيم الدليل انتهى فان اللازم
 على تقدير ارادة المعنى المتعارف من المعرف ان التصديق ليس بعرف بذلك المعنى وليس هو المدعى اذ المدعى ان التصديق ليس بمفيد للتصور
 افادة تصور بالكنة اذا كان حدا او بالوجه اذا كان زما واما هاتان اتيات اى الجنس والفصل وهما محمولان والعرضيات وهي ايضا
 من المحمولات فافراد المعرف من هذه هي في الذاتيات والعرضيات وكل منهما مقول ففتح ان المعرف مقول هي الصغرى فتفكر في الاشياء
 بعرف وجهه انما لا نسلم ان كل واحد من الذاتيات والعرضيات محمول لان الاجزاء الخارجية ذاتيات ولا تكون محمولات انتهى وتبينه اقال الشيخ
 في الحكمة الاثرية بان الاتحاد لجميع الاجزاء الخارجية تمام فتصور الشيء بذلك المجموع تصور بالكنة فكيف يصح بغيرها افراد المعرف في الذاتيات
 والعرضيات المحمولة هذا التفصيل في تعليقنا للمرضى قوله وتصور شيئا وي استنباه الى وجود التصديق وعدمه لان تصور وجود شيئا
 وجود التصديق كماله في حاله الاذعان ولم يوجد كما في حاله الشك قال في الاشياء كبرى القياس اعني كل ما هو متساوي بالنسبة بالقياس
 الى وجود والتصديق وهذا لكي يكون عليه حجة لاحد هاتاهما مستغنية عن البيان انتهى فالقياس منظوم على حياة الضرب الاول
 من الشكل الاول والنتيجة قولنا التصور لا يكون عليه حجة لاحد هاتاهما لان اثر التصور مجرد ومثل الشيء في الذهن لما وعيت ان له تصور تصوير
 بخلاف التصديق مع عزل النظر عن كونه حقا او باطلا او كونه حاصلا في النفس الامر وغير حاصل فيها على خلاف سنة بفهم السمين المعاملة تشبه
 النون بعينه لم يزل التصديق فان اثره اى اثر التصديق حصول الشيء الاشياء اى حصول المحمول للوجود في الالجاب والاحصول
 له في السلب من حيث انه واقع وليس بواقع والمقصود منه اى من التصديق بتحصيل هذا المعنى اى الحصول والاحصول بالحيثية
 المذكورة حتى يصح تعلق الاذعان به في تعلق التصديق بذلك المعنى فلا يترتب اى التصديق على التصور بان يكون مكتسبا من التصور
 لا نشأ العلاقة بينهما فثبت عدم كون التصور كاسبا للتصديق الذي يفيد مجرد ومثل نفس الشيء في الذهن لهذا اى لعدم التصديق
 على التصور للبانية بين اثرهما المذكورين قبل المقابل هو الشيخ الرئيس في منطق الشفاء ان التصديق لا يقع بمعنى مفرد اى لا يكتب
 منه ضرورة ان الذي يوقعه اى التصديق يجب ان يكون صادقا في نفسه وعند نقل فلم يكن موقع التصديق مفردا لان التصديق
 لموقعه على النسبة لا يتحقق في المفرد بخلاف التصور فانه لما لم يكن معتبرا في حقيقة المطابقة وعدمها الا في حد نفسه لا عند نقل لم يكن
 ان يكون يفيد اى التصور مطابقا فتفكر فانه دقيق ثلكم عليك ولان شيخ الصناعة افاد في منطق الشفاء في بيان علم كساب
 التصديق من التصور كذا ليس يمكن ان ينقل الذهن من معنى واحد مفرد الى تصديق شيء فان ذلك المعنى ليس حكم وجوده وعدمه حكما
 واحدا في القاع ذلك التصديق فانه اذا كان التصديق يقع سواء كان فرض المعنى موجودا او معدوما فليس للمعنى مدخل في القاع فتصدق
 بوجهه لان موقع التصديق هو علة وليس يجوز ان يكون شيء عليه شيء في حالتي وجوده وعدمه فلا يصح بالمفرد كفاية من غير تحصيل وجوده
 او عدمه في ذاته او حاله فلا يكون موديا الى التصديق بغير شيء واذا قرئت بالمعنى وجودا او معدوما في ذاته فقد وضعت اليه سخر

وتأنيدا للشارح جعل كلام الشيخ مبينا على ان التصو عبارة عن مجرد تمثيل وفي التصديق يعتبر للمطابقة واللامطابقة ويكون اثره الوجودي لهم
 والبطيين اياكيتين عن الواقع فمراد الشيخ على حقيقة الشارح انه لا يدل بالانتقال من معنى مفرد الى مقيد شيء بالمقيد في كنه المعنى
 بالوجود لعدم الرضا بغيره بل بغيره لشيء او محال على شيء سواء كانت القضية بلية بسيطة او مركبة كما يشير اليه قول الشيخ في ذاته اذ في ما
 فليس عدم ذلك الوجود وعدم واحد في افادة التصديق بان يكون ذلك المعنى بحسب تمثله في الذهن مفيد لذلك التصديق سواء
 يتباط ذلك المعنى مع اخير ايجابا او سلبا او لم يوجد فلا يقع بالمفرد الذي اثره مجرد تمثيل كفاية من غير تحصيل احد الاعتبارين لان انفار العلاقة
 بخلاف كاسب المفرد للتصور فانه باعتبار نفس حصوله في الذهن من غير رعاية احد الاعتبارين في تصور الشيء الذي هو تصور بحت ولا يعبر
 في حقيقة المطابقة واللامطابقة كذا في بعض محاشي وهذا اي بان اثر التصو مجرد تمثيل الشيء في الذهن مع عزل النظر عن كونه حقا
 او باطلا واثر التصديق حصول الشيء للشيء او لا حصوله لا يستنبط دليل خفي متناع اكتساب التصور من التصديق اي سوى الدليل
 الذي ذكره المصنف في بعض التعليقات ان عدم كون التصو كمتسا من التصديق ثابت بطريقين احدهما ما ذكره المصنف من ان
 كاسب التصو لا بان يكون مقولا ولا شيء من التصديق بقول ثانيا ما يستفاد من هذا المقام هو انه لا بد ان يكون بين كاسب
 كاستنباط منسبة والمناسبة بين التصو والتصديق لان المطابقة وعدمها ليس بمعية في حقيقة التصو لاني في نفسه لا عند العقل بخلاف
 التصديق فان المطابقة وعدمها محبة في حقيقة ما في حد نفسه عند العقل فحصل حقيقتان متباينتان لا مناسبة لاحدهما بالآخر
 فكيف يمكن ان كاسب احدهما بالآخر في فطره لك من هذا التقرير ان هذا الدليل مشترك لانه كما يدل على امتناع اكتساب التصديق
 من التصو كذلك يدل على امتناع اكتساب التصو من التصديق بخلاف دليل المقول البسيط لا يكون كاسباً له لما كان يرد ههنا
 انه يخرج التعريف بالمفرد كالفصل من حده وانما حده واحد ما مع انهم جردوه فكيف ينعج حكم المصنف بعدم كون البسيط كجبارا بعبء الشارح
 بثلاثة وجوه اما الاول فبينة بقوله اي بحيث يفيد انضباط التعريف بالمركب تقريره ان مقصود المصنف نفي اكتساب المنضبط عن البسيط لا غير
 صالح للامكان سببية مطلقا حتى يتم الايراد قال شريف المحققين في شرح الموقف واحتج ان التعريف بالمعاني المفردة جائز عقلا فيكون
 هناك حركة واحدة من المطلوب الى السب الذي هو معنى واحد فيستلزم الانتقال الى المطلوب من غير حاجة الى القرينة الا انه لم ينضبط انضباطا
 التعريف بالمعاني المركبة ولم يكن للصناعة والاختيار فيه مزيد بل فام لم يتقوا اليه وخصوا احد انظر بما هو المعبر فيه انتهى ثم نكرو عليك انه
 ليس المراد بالانضباط احاطة افراد المعرفة بالفتح حتى تجبه ان الانضباط بالمعنى المذكور يتحقق في التعريف بالمفرد مادريت ان كل
 من الفصل الخاص محيط الافراد معرفة لفتح بل المراد الانضباط بتحصيل بعد الايام كما يتحقق في التعريف بالمركب من اجنب الفصل لهذا اي
 لعدم الانضباط قال الشيخ بالتعريف به اي بالمفرد وندرج ارج اي قليل ناقص في الاستعمال النادر في حكم المعدوم والناظر غير فتن
 لان لم يفت للمعاني القابل للملاقات انما هو الغالب الشائع الكامل وعمومية القواعد الميزانية ليست الا بالنظر الى هذا دون ذلك فمن قبل
 ان جواب الشيخ بان التعريف بالمفرد وندرج ليس باحسن فان التعريف به واما كان قليلا لكن اخرج عن التعريف مناهي لمعوم قواعدهم
 فقد سلك سلكا عساف كما لا يخفى على ذوي الاضاف واما الثاني فافهمه بقوله ويقال في جواب الايراد المذكور بحيث يفيد الاطلاق
 على انه حقيقة يعني ان التصو والاظم والمطلوب الاهم بالكسب من انما العلم هو العلم بالكنه اي احد التام لما وعيت ان العلم بكنه الشيء يكون
 برهيا واما العلم بالوجه لوجه فلما ان بوجه ذلك الشيء حقيقة لذلك الشيء والاشارة في انه لا يتحقق ذلك العلم الا في المركب لا يعلم منه ذاتيات الشيء
 من اجنب الفصل البسيط وان صح كونه معرفة لكنه فاصغر العلم المطلوب واما الثالث فافاده بقوله ويمكن ان يقال في اذاعة ذلك
 الايراد ان كاسب فعل محصيل بالمشقة بان يوضع المطلوب المشعور بوجه ما ولا ثم ينقل الذهن منه الى المبادي ويكون للصناعة

الى المنطق والاعتبارية في الكسب فريد من هو اي الكسب بالمعنى المذكور انما يتحقق في كسب دون ايسر توجيها انه في كسب من الحركة
الاولى المحملة للمادة والالام كمن حصول المطلوب بالكسب على حدس فلما حاله يكون في تحصيل المادة دخل للصناعة والاختيار فانه العلم
مناسبة المبادئ المطلوب بالضرورة بل بالنظر واما غايتها في احياء التاليفية المادية الى المطلوب فوضح غنى عن البيان فالقسم الاول
لصناعة وان كان له دخل في التعريف بالمفرد ايضا لانه لا بد فيه من معرفة ان اي معنى مفرد مناسب للمطلوب اى طريق لتحصيل هذا المعنى
المفرد ولكن ليس للقسم الثاني منه دخل في التعريف بالمفرد ولقد ان الهياة التاليفية في المعاني المفردة ثم علم ان سناط الوجه الثالث على
المتفرقة بين الكسب والمعرف فالنسيط وان صح كونه حرا فلا يلزم منه كونه كاسبا للمعرفة ان الكسب فعل يحصل انما بخلاف التعريف لانه يحتمل
التحصيل المشتبه بكون الاختيار فيه دخل ام لا وهذا معنى قوله فالمعرف بالكسر اعلم من الكاسب طلقا فكل كاسب معرف والمعرف لهذه الهمية
قال المبرح فلا بد من الترتيب للتسليم ليقول التحصيل ثم هو بالانظر لان النظر قد يكون بلا حطة معقول واحد كما في الحد الناقص في الرسم
والناقص من ان توضح كحاشية قوله فلا بد من ترتيب امور آه هذا المذكور تعريف المتأخرين للنظر الذي هو المادون للفكر اعلم ان المتأخرين
هو طلقا على ان النظر عبارة عما يلزم من الحركة الثانية التي هي حركة النفس من المبادئ الى المطالب ففسره بترتيب امور لان الغرض من النظر تحصيل
المطلوب هو لا يمكن الا بترتيب المبادئ المناهضة لينتقل منها الى المطلوب لان كلا من المتأخرين لا يتبعين خارجا عن حد النظر وحصول
المطلوب نهائيا وعلى الترتيب جودا وندا عندهم وحق تحقيق بالقبول عند المتأخرين من النحول انه اي النظر عبارة عن مجموع الحركتين
التي يحتمل ان الاولى حركة النفس من المبادئ الى المطالب وبالعكس اي حركة النفس من المبادئ الى المطالب ذهب لبعض
الى ان النظر عبارة عن الحركة الاولى فقط سواء كانت مع الحركة الثانية او بدونها وقد بينه اشرح بقوله والضرورة تقابل الحركة الاولى
منها اي من الحركتين المذكورتين عليهما اي على الحركة الاولى بناء النظرية اي كل ما وجد فيه الحركة الاولى فهو نظري ما لم يوجد فيه تلك الحركة
فهو ضروري سواء وجدت فيه الحركة الثانية ام لا وهذا معنى قوله فقطعت الحركة الاولى لم تمتد الى ان يلحقها الحركة الثانية او تمارد ببحث
الاولى بالثانية تقرره ان سناط الضرورة انتفاء الحركة الاولى اما بان لا يتحقق الانتقال من المطلوب الى المبادئ اصلا بان يحصل المطلوب
بالا توسط المبادئ ولا لا يتحقق الحركة الثانية ايضا اذ بان ينقل من المطلوب الى المبادئ دفعة ثم ينقل من المبادئ الى المطلوب
دفعة فلا يتحقق الحركة الثانية ايضا ورتبها فيتحقق الحركة الثانية بدون الاولى هكذا في بعض الجوانب والترتيب الذي عرف المتأخرون
به الفكر انما هو من لوازم الحركة الثانية لا يذهب على الفطن التبين ان عبارة اشرح مختلة في هذا المقام كيف وسياق العبارة يدل على الالة
واضح على ان نحن ان الضرورة تقابل الحركة الاولى وهو كما ترى والا يلزم المناهضة بين بحثين احدهما ان النظر عبارة عن مجموع
الحركتين وانما هما ان مدار النظر على الحركة الاولى وان فقطعت هذا ثم توضيح المرام على ما افاده بعض الاعلام ان المطلوب به
وان يكون محلا للمطالبة تنال التوجه الى الجهول المطلق فاذا حصل تحصيل مجهول فلا بد له من التوجه الى مباديه فحق تحقيق انه يتدرج الى
مباديه فحق تحقيق ان تحصيل المبادئ دفعة ثم بعد حصول المبادئ تدريجا ودفعة فحق تحقيق انه ينقل الى المطلوب تدريجا وقد ينقل اليه دفعة
واحدة ان قد يكون الانتقال عن الانتقال من المطلوب الى المبادئ وعكسه تدريجين وقد يكونان فحينئذ قد يكون الاول
دفعا والثاني تدريجا وقد يكون بالعكس وهم يسمون الانتقال الاول اذا كان تدريجا بالحركة الاولى والثاني اذا كان تدريجا
بالحركة الثانية ويسمون مجموع الحركتين بالفكر وقد يطلق عليه النظر ايضا فيستعمل مراد الفكر واكثر استعماله في ملاحظة المعلومات لتحصيل
المجليات وذهب البعض الى ان الفكر والنظر هي الحركة الاولى والمتأخرون الى انه الترتيب اللازم للحركة الثانية كما ذكر في الشرح
مفصلا انتهى لهذا اى والان الترتيب من لوازم الحركة الثانية تلازم الواسطة بين البديهي والنظري على مختار المتأخرين انفس الحركة

٢٥
في تحقيق النظرية والضرورية

الثانية تتحقق الاولى وجه الزعم ظاهر اذا تحقق الترتيب في هذه الصورة لانتفاء الحركة الثانية التي هي ملزومة للترتيب فنتفي عن اللزوم بانفسا ملزومة فلا يكون نظريا والحركة الاولى مستحقة فلا يكون ضروريا لما وعيت ان مناط الضرورة انتفاء الحركة الاولى فبطلت نسبة الثانية الى الاولى لانها ملزمة لحدوث الاولى على تلك الوسيلة ونزيفه على افادة فضل المحققين ان هذا الالزام غير متوجه اذ مدار النظرية على الترتيب فالتاخير عن الترتيب بحيث لا يوجد الترتيب لا يتحقق النظرية وقد بينا على الخط الذي وقع من الشارح في هذا المقام ومن كلامه يدل على ان الحركة الاولى مدار النظرية على جميع مذاهب المتأخرين القائلين بان النظرية الترتيب وبناؤه على الزعم الفاسد وروى على المتأخرين هذا الالزام فعمد على مذاهب المتأخرين انه يلزم الواسطة بين التبعي والنظري وقد تحقق في الحركة الاولى بدون الثانية لا يتحقق شيء من الضروري وقد يجاب عنه بان المحصر في الاقسام الستة استقرار في هذا القسم سابع لم يعمد من الاقسام لاجل الضرورة ثم عبارة ثم انه لا يتحقق عن ذلك الالزام والوارد على مختار المتأخرين بوجه من الوجود الا ان يتخلف ويجعل المحسوس مقابلا للاولى اى مقابلا للنظر الذي هي الحركة الاولى لكن لا بالنفس والاثبات بل مقابلة تشبه مقابلة الحركة الصاعدة والهابطة وجه الشبهة ان الحركة الصاعدة والهابطة متبادلتان في الاطراف يعني ان هو مبدأ الاصلها ينتهي للآخرى ما هو منتهي للآخرى ما هو مبدأ الاخرى ومنها الحركة الاولى مبدأ المطلوب يتما بالبادي المحسوس مبدأ المبادى ومنها المطلوب وليست مقابلة بين الحركة الاولى وبين المحسوس بهذا المعنى مقابلة الصاعدة والهابطة حقيقة لان الصاعدة والهابطة هما متكاملتان حركتين متبعتين وليست الحركة الثانية بهما والشهور في وجه شبهة لما كانت الحركة الاولى انتقالا من المطلوب الذي هو بمنزلة العلول الى المبادى التي هي بمنزلة العلة كانت كالحركة الصاعدة من السفل الى العلو ولما كان المحسوس عبارة عن الانتقال من المبادى التي هي بمنزلة العلة الى المطلوب الذي هو بمنزلة العلول كان كالحركة الهابطة من العلو الى السفل لئلا علة يجعل المحسوس مقابلا للاولى بالمقابلة المذكورة فيقوت المقابلة بيناى بين الحركة الاولى وبين الضرورة مع انها اى المقابلة معتبرة بالاتفاق بين السابقين واللاحقين ففي الصورة المذكورة وان لم يوجد المقابلة بمعنى عدم الاجتماع في مادة لكن يوجد مقابلة الصاعدة مع الهابطة كما عرفت انفا ونفسه عطف على قوله يجعل المحسوس ان لا يطرأ بطارئة المفقوعة والفار السالكة والاراء الهائلة من المبادى الى المطالب فقتة سواء كان ذلك المظهر في الاولى كما في صورة الواسطة او بدورها بان يكون كلا الانتقالين وخصمين ثم لا يخفى على النفس البقضى ان هذا الجواب التكلفى انما يتوجه اذا قرر الالزام بان هذا القسم الذي يتحقق فيه الحركة الاولى بدون الثانية ليس نظريا لانتفاء الترتيب لاضروريا لعدم اندراجها في قسامته وحاصل الجواب انه مندرج في الحركات فان المحسوس هو الانتقال من المبادى الى المطلوب وفتة واما على تقرير الالزام الذي في كرهه اشلاح فلا يتوجه عليه هذا الجواب اذ المانع لتحقيق الضرورة عنده موجود وهي الحركة الاولى وهو لا يرتفع بتعميم المحسوس بل يتقاعن الاشكال فيلزم سح ان يكون شيء واحد نظريا وضروريا معا اما النظرية فلتنحقق مناطها وهو وجود الحركة الاولى في الضرورة فلا يندرج في الحركات فمذاخر من اشلاح ناس من خطبة الاول هذا من فوائده بعض المحققين فلاحظ لكن الظاهر في تفسيره اى المحسوس مجموع الانتقالين للوجوبين بهذا افسره الشيخ في النمط الثالث من الاشارات فتفسير المحسوس بالمعنى المذكور في الحاشية المتقدمة في الشيخ فلا يندرج الصورة المنقوضة في المحسوس على هذا التفسير ويلزم الواسطة فادرك ولا يخفى عليك انه هذا اعتراض خسر على المتأخرين القائلين بان الفكر هو الترتيب الذي هو من لوازم الحركة الثانية يلزم عليهم كون الشيء الواحد بالنسبة الى شخص واحد برهنا في نظرنا معا اذا انتفت الحركة الاولى مع تحقق الحركة الثانية اما لزوم البلية فلما وعيت ان الضرورة تقابل الحركة فبانتفاها بان يكون

الانتقال الما قبل وفيها يتحقق البدئية واما لزوم النظرية فلتحقق الترتيب فتحقق ما زومه نحى الحركة الثانية الا ان يقال في جواب عن ذلك
 الايراد ان نوع من الضرورى لكنه لم يشذ ولم يجد ومن اقسامه مناط البدئية بالحقبة عندهم اى عند المتأخرين انتقالا من نوعين
 وفي الصورة المفروضة الحركة الاولى مستفنية فيكون بدئيا ومناط النظرية فتتحقق مجموعها لكن المقصود منها هي الحركة الثانية بالنظر الى ان
 اتيان المبادئ المناسبة ويمتيز بصحة من الفاسدة يكون في تلك الحركة واما الترتيب الذي هو من لوازم الحركة الثانية فينظر فيه
 ملاحظة ما فيه من الصحة والفاسد تقدم بعض على بعض وفي الحركة الاولى يعتبر محض الانتقال من المطالب الى الهادى ومن ثم
 مطلقا في معنى الفكر على لازم الحركة الثانية وفيما نحن فيه لم يتحقق مناط النظرية اعمى مجموع الحركتين لانتقال الحركة الاولى الى التى
 جزء من مجموع الانتقال اجزا مستلزم الانتقال ككل فلا يكون نظريا فلم يلزم اخذ والمذكور الاول وجه الاولوية عدم ورود الاراء
 ان يحمل مناط البدئية انتقال الحركتين ففى الصورة المفروضة الحركة الثانية متحققة وان انتفت الاول فلم تكن بدئية ففقدان مناط
 البدئية وهو انتقال الحركتين معا بل انتقال المتأخرين معا وبعد الاضراب عدم المطلق الحركة حقيقة على الفكر والنظر كما هو موضح في
 الحاشية الزائدة على شرح التهذيب بجمال المحققين في تعليلنا على تلك الحاشية فمناط النظرية والبدئية وجودا وعدما هو الانتقال
 لا الحركة ومدار النظرية على تحقق احدها ففي الصورة المفروضة الحركة الثانية متحققة فتكون نظرية فالخبر والمذكور اعنى كون شئ الواحد
 بالنسبة الى شخص واحد في زمان واحد بدئيا ونظريا معا غير لازم وهو محقق عندي ومن عكس هذا القسم اى هو نادى الوقوع وكذا ما هو محقق
 كذلك انى الحاشية لا يخفى على النفس الباطنية ان عدما هو نادى الوقوع اعنى فيما اذا انتفت الحركة الاولى معا يتحقق الثانية من انواع الضرورى
 مصداق للبدئية والبرهان قطعاً لا يمايق فيه الاغلاط كثيرة ويحتاج فيه الى مراعاة قوانين الاكتساب فكيف يكون ضروريا واما عدما هو نادى
 من انواع الضرورى فضرورى من انواع الضرورى فقد خالف الضرورة والبرهان لان الحركة الثانية اعنى الانتقال من الهادى الى المطالب
 من خواص النظريات فيحدث منه لانه ان اراد به ان الانتقال التدريجى من خواص النظريات فمسلّم لكن لا يلزم كون احديا
 نظرية وان اراد به ان ذلك الانتقال مطلقا تدريجيا كان ودفعيا من خواص النظريات فمنع بل باطل نعم الاشارة في الاصطلاح
 على اطلاق لفظ النظرى على قسمين قسم ضرورى لكن الكلام في ذلك بهذا الفيد التى لا بد فيها من واسطة في العلم سواء كان العلم تصوريا
 او تصديقا وهى عبارة عما كان علته للعلم ويقال لها الواسطة في الاثبات ايضا قال في الحاشية اى في ابتداء حصوله نقطة
 على خلاف الضروريات فان الواسطة في العلم فيها ليست متحققة فان الفارق بين البدئى والنظرى يتحقق هذه الواسطة
 في النظرى وعدم تحققها هذا في البدئى فان توهم ان الضرورى قد يقتصر الى التسببية بخلافه وهو يقيد العلم فتتحقق الواسطة في العلم في النظر
 فكيف يصح عدم تحققها في الضرورى فافرضه لم يوافق الشارح والتسببية تامة اى واسطة في مجرى الالتفات التوجه اليه اى الى البدئى ثانيا
 فالمتحقق في البدئى انما هو الواسطة في الالتفات دون العلم اى ليس التسببية واسطة في العلم حتى يتم ذلك التوهم فكل حقيقة مرتبة
 تفريع على سابق من تخصيص الواسطة في العلم بالنظريات بواسطة اجزائها علم نظرى ومن ههنا اى من كون ذلك العلم نظريا
 علم ان العلم بالكتب اى بالجزء انما قلنا بالان علم افراد الانسان مثلاً بالانسان ايضا علم بالكتب ليس بنظرى كذا في الحاشية
 مختص بالنظريات كذا حقيقة المحققون لما عرفت ان العلم بالكتب انما يكون بانحسار الفصل فالعلم فيه يكون بواسطة الاجزاء واما علم بواسطة
 اجزائها نظرى قوله وهو اى يشك ان المطلوب اه صرح المقصود فيما نقل عنه اى في النية بانه يشك في المطلوب بجزء لا بغيره
 الكلية وسكون القاف معناه في اليونانية المعتصم بالعدل وهو من تلازمة فيساعوزس وهو من تلازمة سليمان على نبينا
 وعليه الصلوة والسلام ومن سائذة افلاطون هو غام احكام الاشراقيين تحريره ان المطلوب بالتصورى دون المقصود لى لعدم

جريان الشك فيه على عدم الساج كما استعار عن قريب ما معلوم مطلق اي مدرك من جميع الوجود فالطلب اي ارادة تحصيله
تحصيل الحاصل اي تحصيل ما هو حاصل قبل الطلب مجهول مطلق اي غير مدرك به صلا فالطلب للمجهول المطلق وهو محال لان المطلوب
لا بد ان يعلم اولاً بوجه ما ثم يقصد بوجه اثنان او ثمة اي بالشك المذكور مستدل الا ما مر من فخر الملة والدين الرازي على يدته التصويت
بانه باي جميعها حيث فاد المطلوب مقصود اي ما مشعوبه مطلقاً فلا يطلب حصوله ولا يكون مشعوباً به صلاً فلا يطلب ايضاً
لان المنقول عنه بالكفاية لا يمكن توجبه بنفس الطلب فتجوز في حجب عنه بمنح بحصر اي لا تسلم ان المطلوب التصويت منحصراً في المعلوماتية
بجميع الوجود والمجهولية كذلك تجوز عند المنع ان يكون المطلوب معلوماً من وجه ومجهولاً من وجه آخر فلا يلزم تحصيل الحاصل
ولا الطلب للمجهول المطلق فعاد الشك قال لا الوجه المعلوم اي الوجه الذي يعلم المطلوب به معلوم لا حاجة الى تحصيله والا ياتر من تحصيل الحاصل
والوجه المجهول اي الوجه الذي لا يعلم المطلوب به مجهول لم يعلم بعد فطلبه بهذا الوجه طلب للمجهول المطلق فكيف الطلب لما دريت من
ابتناع تحصيل الحاصل توجبه بنفس نحو المجهول المطلق وجب عنه اي عن العود واختياره المقام بان الوجه المجهول ليس مجهولاً مطلقاً
بل في لك الوجه معلوم بالوجه المعلوم فانه اي الوجه المعلوم وجهه اي وجه الوجه المجهول تقريره الجواب ان الوجه المجهول هو نفس حقيقة الشيء
والوجه المعلوم عرضي له فالمجهول المطلوب ليس مجهولاً مطلقاً حتى يمنع طلبه فان المطلوب هي الحقيقة المعلومه بعض اعتباراً اتماً فليس هنا
الا امر ان الوجه المعلوم وذو الوجه وهو الوجه المجهول **قال في الحاشية** توصيحه نالا تسلم ان الوجه المجهول مجهول مطلقاً لانه اذا كان
الوجه المعلوم معلوماً من حيث الاتحاد بذلك الشيء كان الوجه المجهول معلوماً من حيث اتحاده مع الشيء المعلوم بالوجه المعلوم ولو بالعرض
فقال منتهى ليفة فضل محققين بان هذا الكلام يدل على ان هناك ثلاثة امور الوجه المعلوم والوجه المجهول والشيء ذو الوجهين المتحد مع الوجهين
وان المطلوب ليس بنفس ذلك الشيء بل الوجه المجهول المتحد به وهذا لم يعقل بعد بل ليس هناك الامر ان الوجه المعلوم وذو الوجه المتحد
معه هو نفس الوجه المجهول كما ينادى به كلام المقصود فاذا ذكره في الحاشية ليس توصيحه الكلام بل هو نسخ له ولعل الكلام معني لسنا نخلصه عمداً
واجاب عن العود ناقد المحصل وهو المتيقن الطوسي علم ان بهنيا را الذي هو من تلامذة الشيخ الرئيس قد صنف كتاباً في الحكمة وترجمه
بالتحصيل وصنف فخر الملة والدين الرازي كتاباً بما خذ منه وسماه بالمحصل المتحقق الف كتاباً بما خذ منه موسوماً بنقد المحصل
بإثبات الامر الثالث غير الوجهين اعني بيان اللائحة الثالث في الوجهين بانه متعلق بقوله اجاب لا يلزم من ابتناع طلب الوجهين بل يلزم
تحصيل الحاصل وطلب المجهول المطلق ابتناع طلب الثالث فكما ان الوجه المعلوم كالكتابة مثلاً آلة لمشاهدة اي مشاهدة الثالث
الذي هو ذو الوجهين كذلك يطلب في ذلك الشيء الثالث بان ليس امر آخر كما يحوان الناطق مرة لمشاهدة اي مشاهدة اثنان
كالانسان بحيث يستلزم قصوره اي تصور الامر الآخر حصول صورة ذلك الشيء المعروف بالفتح وهو الانسان مثلاً في الحاشية بنا
على ان في التعريف تصورين تصور المعروف بالكسر وتصور المعروف بالفتح والفرق بينهما في الحد التام بالاجمال والتفصيل انتهت بالاجمال
مرتبة المعروف بالفتح والتفصيل مرتبة المعروف بالكسر ثم توضح الجواب على ما ذكرنا في تعليق المرضي نقلنا عن بعض التعليقات انا اذا
كانا نعلم الانسان مثلاً من حيث انه كاتب لم نك نعلمه من حيث انه حيوان ناطق فطلبنا ه من الوجه الذي كنا لا نعلمه فانتقلنا
من الانسان المشعوب به بالكتابة الى مباديه اعني الحيوان الناطق فلما استظهرت لك المبادي وترتبنا ما وجعلنا امرأة لملاحظة
الانسان فالتفتنا بها اليه فحصل لنا العلم بالانسان من حيث انه حيوان ناطق وقبل ذلك كان الانسان مجهولاً لنا من هذا الوجه
فالطلب على هذا التقدير موزو الوجهين المشعوب به بالوجه المعلوم قبل الحركة الفكرية ولعل من هو الوجه الذي كان المطلوب مجهولاً
من في لك الوجه فهنا ثلثة امور الوجه المعلوم وهو الكتابة والوجه المجهول وهو الحيوان الناطق وذو الوجهين وهو الانسان

وخاص الجواب ان المطلوب معلوم من قبيل الطلب المقصود بالطلب ان يحصل العلم بالمطلوب من جهة خبر لم يكن علم بذلك الوجه خاصا بل
الطلب فليس المطلوب هو الوجه المعلوم ولا الوجه الذي كان المطلوب مجهولا من ذلك الوجه لان ذلك الوجه معرف بالكمس المطلوب المعرف
الفتح ليس مقصودا بالذات فانما المطلوب من الثالث هو ذوات الوجبين لا يلزم من اتناع طلب الوجبين اتناع طلب ذي الوجبين هذا حكم
زيت لشرح جواب المحقق اقتضاهما بالسيد الزاهد بقوله وانت خير بان جواب المحقق بنى على ان تصور المعرف بالكمس غير لتصور المعرف
الفتح وهو كما ترى كيف والمقصود من التعريف حد يا كان وسميا تصور المعرف بالفتح اعني صورة المعرف بالكمس وجه فشا بهما
بتلك الصورة ذلك المعرف بفتح فان في التعريف ايضا بصورة واحدة هذا هو ذنب المحقق لهدى خلافا للجهل فانهم ذهبوا الى ان المعرف
ينبغي علما جديلا لم يكن جاعلا وهو علم المعرف بفتح فيحصل صورة المعرف بفتح باعادة صورة المعرف بالكمس متعلقا بما هو بالذات وبما هو
بالعرض لان الانسان المعرف بفتح متطور بالعرض فيكون الناطق المعرف بالكمس مقصودا بالذات على خلاف مر القصد الاتفات فان القصد
والالاتفات متعلق بالمعرف بفتح بالذات بالمعرف بالكمس العرض من اين المطلوب من الثالث سوى الوجبين تقرير هذا المقال ان صورة
المعرف بفتح لا تحصل بالتعريف في الذهن فلا يحصل في الذهن من الثالث سوى الوجبين وليس حاصل قبل الطلب الصورة الوجه المعلوم والمعرف
صورة الوجه الآخر فالمطلوب هو صورة ذلك الوجه الذي هو المعرف بالكمس وجه فشا بهما بالمعرف بفتح فليس المقصود من الثالث ان
المطلوب هو الذي يقصده بالنظر فعلى ذنب من يقول بعدم حصول صورة المعرف بفتح في التعريف يكون المقصود بالنظر هو الاتفات بالذات
الى المعرف بفتح فيكون المطلوب هو ذلك الاتفات فليس المطلوب هو صورة الوجه المعلوم ولا صورة الوجه الآخر الذي جعل معرفا بالمعرف
لعدم تعلقي القصد بما بالذات فانما المطلوب هو الا - الثالث الذي هو للاتفات بالذات وصورة المعرف ذريعة للاتفات ليه فصح كلام
ما قد حصل على هذا المسلك ايضا وانما قيدنا المطلوب بالتعوي اي في تحريك الشك حيث قال ان المطلوب بقصوى اما معلوم الخ
لان هذا لا يرا ولا يجري في المطالب تصديقي فان المطلوب فيه الاذعان بالنسبة والاذعان ليس من قبيل العلم بل من لوجته
فلا يتوجه السؤال في النسبة كجزئية او ما يفيض متعلق الاذعان بانه اما معلوم فيلزم من طلبه تحصيل الحاصل او مجهول فيلزم طلب المجهول المطلق
لازم معلوم والمطلوب ليس هو العلم حتى يلزم تحصيل الحاصل بل هو الاذعان وهو ليس من قبيل العلم فلو اذعان في التفصيل في التعليق المرئى
لا قصودا ولا تصور لاطرافها فالحصول لئلا الشك عند الشك ايضا اي حصول النسبة عند تعلق الاذعان بها قوله وموضوعه المعقولات اه
لما كان معرفه الخاص مسبوقا بمعرفته العام عرف او لا موضوع العلم مطلقا فقال موضوع العلم ما يبحث فيه اي في العلم عن خواصه الذاتية
واويرة عليانه من علم الا يبحث فيه عن العوارض الذاتية لا انواع موضوعه والنوع اعراضه الذاتية فكيف يصح قصر البحث في العلم
على عوارض الذاتية لنفس موضوعه فاجاب عنه المحقق الهادي بوجبين الاول ما بينه الشارح بقوله اي الامور الخارجة العارضة للطبيعة
من حيث هي هي اي مع عزل النظر عن الخلط والتعريف والعموم والمخصوص والطبيعة بهذا الاعتبار مشتركة على جميع مراتبها وحيثياتها
فالعرض اللاحق لها بحيثية كالعموم والامكان عرضا غيبا لها اذا اخذت بحيثية اخرى كالمخصوص والعكس لكنه عرض ذاتي لها
من حيث هي هي لا اتحادا مع جميع حيثياتها ومرتباتها فالموضوع هو الطبيعة من حيث هي هي فهي معرفة بالذات لكل بالعرض
لها من حيث العموم او المخصوص فالعوارض الذاتية لا انواع موضوع العلم والنوع اعراضه عوارض ذاتية لنفس موضوع العلم من حيث
هو هو فالبحث عنه في العلم هي العوارض الذاتية لموضوعه هذا وان شئت الخبة على تنجيف هذا المقال فارجح الى عارضة الطبيعة للعلوم
خاتم الحكماء وعلى الحاشية الزائدة على شرح التهذيب للمحقق الدوالي فيجوز ان لا يتجاوز الامور العارضة للطبيعة من حيث هي هي
الى الافراد بل تكون محققة بتلك الطبيعة كالوجوب العارض للطبيعة احد النقيضين لا بعينه مع امكان كل منهما بخصوصه وكنهه للطبيعة

لان تقع موضوعا للملاباة لباية لكن قد جرت العادة على انه لا يبحث عن هذا القسم من العرض الذاتي في العلوم لان مسائل انما التقضايا
 المتعارفة والثاني ناكذ وبطلان الامور الخارجية العارضة للطبيعة لا من حيث هي بل من حيث انها هي الطبيعة سارية في الافراد
 كذا كقولنا كل جسم فلان شكل طبيعي او بعدا كقولنا كل فلان لا يقبل الخرق الا لتيام فاما عرض الاخص بالذات غاير من الذات الطبيعية
 الا ان السارية في بعض افرادها فمعرض في الاعم فاستبان ان البحث في العلم لا يقع الا عن المعارض الذاتية لموضوعهم المعارض للطبيعة
 اما ان يكون عروضه بواسطة واسطة في العروض وهي عبارة عن مر يكون متصفا بصفة حقيقة وتنسب تلك الصفة الى امر آخر
 بملاحظة مع ذلك الامر كالسفينة المتصفة بالحركة بالذات فهي واسطة في عروض الحركة لجاسها فيكون هناك عارض واحد ثابت
 للواسطة بالذات منسوب الى ذي الواسطة بالعرض واحد تسمى الواسطة في الثبوت علم ان الواسطة في الثبوت عبارة عما يكون حصة
 لاقتفاء شئ بصفة ان في كل شئ متصفا بتلك الصفة حقيقة وبالذات ويكون تلك الواسطة حصة الاضاف بها وهي على قسمين
 الاول ما بنية بقوله وهو اي احد القسمين ان يكون كل منهما اي من الواسطة وذو الواسطة معروضا حقيقيا الى المعارض يعني يكون
 كل منهما متصفين بالصفة بالذات فيكون للصفة فردان احدهما قائم بالواسطة والاخر قائم بذو الواسطة لكن قيام كل واحد منهما
 بذو الواسطة يكون بسبب قيام فرد منهما بالواسطة كاليد فان قيام الحركة بها سبب لقيام الحركة بالمفتاح الثاني بالليكون
 الواسطة متصفا بالصفة أصلا ويكون لها حظ من العلية فقط كالصبغ الذي هو واسطة في انصاف اثوب بالصنع بشرط
 ان يكون تلك الواسطة متحدة مع المعارض للذات بان تكون ذاتية له كما تكون جنسا او فضلا او بالعرض بان تكون عرضية له
 فيخرج بهذا الشرط عروض الحرارة للامر بواسطة النار فان عروضها بواسطة الامر الملبس هذا العارض لا يعد عرضا ذاتيا بل عرضا
 غريبا وبشرط ان لا يكون الواسطة اعم من موضوع العلم وان كانت اعم من موضوع اسئلة وذلك لئلا يكون البحث في العلم
 عن العرض الغريب اذ العارض بواسطة متجا وزعموها عن موضوع العلم من المعارض الغريبة اولا بواسطة شئ منها اي من الواسطة
 في العروض تسمى الواسطة في الثبوت هذا القسم من العرض الذاتي قد خيّل باسم العرض الاول في الشارح معتبر فيه نفى تينك الواسطتين
 وان كان بينهما واسطة في الثبوت بالمعنى الثاني الذي ذكرنا انفا وبعينه الشارح بقوله بان يكون المعارض الحقيقي هو ذا الواسطة وذو
 الواسطة فيكون لها اي للواسطة حظ من العلية فقط فتحقق هذه الواسطة لا يمنع كونه عرضا اوليا اي كحوقه اولا بالذات بدون
 كحوقه لانه آخر ثم تلقى عليك انهم فسروا العرض الذاتي بما يلحق الشئ لذاته او بواسطة امر مساو له فاختلف في ان المراد بالواسطة
 المنفية في القسم الاول والمثبتة في القسم الثاني اية واسطة ففيل ان المعتبر في القسم الثاني هي الواسطة في الثبوت بشرط كونها مساوية
 وفي القسم الاول ففيها مطلقا وذهب بعض المتأخرين الى ان الواسطة المنفية في القسم الاول هي الواسطة
 في العروض وحده تسمى الواسطة في الثبوت وهو ما يكون كل من الواسطة وذو الواسطة معا وضمن
 حقيقيين للصفة والواسطة المثبتة في القسم الثاني هدهما بشرط التساوي صدقا وتحقيقا وذهب الشارح الى ان ذهب اليه تلك
 البعض لكن بشرط كون الواسطة متحدة مع الموضوع بالذات وبالعرض اهل شرط التساوي الواسطة معه وذهب السيد المحقق الى
 ان الواسطة الذاتية في القسم الاول هي الواسطة في العروض فقط والواسطة المثبتة في القسم الثاني هي تلك الواسطة بشرط التساوي
 هذا التفصيل بتحقيق في حاشيته افضل لتحقيقين فيجوز تفريح على ما سبق من ان العرض الذاتي الاول عبارة عن المعارض للطبيعة من
 حيث هي اذ من حيث انها سارية في الافراد كلها وبعضها بواسطة في العروض ان يكون المعارض اعم او حصص مطلقا اذ من وجه
 في الحاشية كعرض الجنس للفصل المقسم بالعكس كل واحد منها عرض في الآخر كما قال الشيخ وغيره فاما ان تمت اما الاعم من وجه

فإن النقطة العارضة للخط بوسطه التناهي فلها قد توجد دون الخط كما في المحرّوط والخط يوجد دونها كحيط الدائرة وحجامة المرامنة بالنائي
 العرض الذي هو العرض بوسطه الأعم والأخص للاعموم والخصوص كما هو التحقيق فمن ههنا أي من أجل أن العوارض الذاتية هي الأعموم
 الخاصة بالعرضة الطبيعية من حيث هي أي ومن حيث أنها سارية في الأفراد وكلها وبعضها يندفع ما يتوهم من أن مجموعات المسائل
 تكون عوارض لنوع موضوع بعلم قولهم كل حيوان فله قوة النفس لنوع عرضة الذي كقولهم كل متحرك له متين مستقيمة بل إن يسكن بينهما
 كونه عرضا غير موضوع بعلم عدم حوقله لذاته بل لأنها لا تخص وهو النوع والمجوت عنه في العلم هي العوارض الذاتية لا العرض
 الغريبة كذا حقه الحقون فكيف يندرج تحتها عوارض الذاتية وما وجه صحة قولهم أن الموضوع ما يبحث عن عوارضه الذاتية فتخرج
 النوع أن لك البحث والحال بحسب ما يرى النظر بجناح العرض الغريبة لكنه يرجع في الحقيقة إلى البحث عن العرض الذاتية فانه
 يصرف عليه عرض في الطبيعة الأعم بحسب السريان ولو في بعض الأفراد فمحمول مسألة العلم إذا كان عرضا لنوع موضوع بعلم أو عرضه
 وإن لم يكن بعينه محمول العلم لكنه يرجع إليه مادريت أن حتى قوام الماد باردة والنار حارة والنفير قبل الخرق والالتيام والفلك
 لا يقبلها أن يحتمل قسم إلى الباردة والحارة إلى القابل للخرق والالتيام وغير القابل لها فتعد من العوارض الذاتية وموضوع
 المنطق عند القدماء أي عند أكثرهم فإن بعضهم ذهبوا إلى أن موضوع المنطق هي الألفاظ من حيث دلالتها على المعاني كما سيجري
 البشاح فأنظر العقولات الثانية إنما سميت بها لأنها في المرتبة الثانية من العقل فإن معنى الكلمة مثلا لا يعقل إلا بعد فعلها
 يعتبر ومنها أي باعتبار صحة الاتصال لا باعتبار نفس الاتصال وتوقفه عليه أي على الاتصال تفصيله على إفاده شريف التحقيق
 المنطقي إنما يبحث عن العقولات الثانية باعتبار صحة اتصالها إلى المجرى في تلك الأحوال هي الاتصال ما يتوقف عليه توقفها
 أو بعيدا وأما أحوال المعلومات لاس من هذه بحيثية أعني صحة الاتصال لكونها موجودة أو معدومة مطابقة لما هيئات الأشياء
 أو غير مطابقة لها فلا يبحث للمنطقي عنها وليس غرضه متعلقا بها فموضوع المنطق مقيد بصحة الاتصال بالنفس الاتصال بالعلم الصحيح
 عن نفس الاتصال فانه لا يخرج ليس من الأعراض الذاتية بل قيد للموضوع وليس لا كذلك لأن الاتصال ما يتوقف عليه عرض في ذاته
 يبحث عنها في هذا العلم انتهى فحجامة المقال أن الأحوال المجوت عنها هي الاتصال وما يتوقف عليه أما قيد الموضوع فأنما هو صحة الاتصال
 بالنفس الاتصال فاحفظ تفصيل المقام وتحقيق المرام أن العقولات الثانية على نوعين نذكرها في ذمنا الأفق البين أحدهما
 نوع يجعل موضوع الحكمية الميزانية أي المنطقية بتلك بحيثية أي حقيقة صحة الاتصال وتوقفه عليه ثم تلو عليها وقع في البحث
 الثاني اختلافات شتى الأولى في تفسيره والثاني في أن القضايا المعقودة منها أعني القضايا التي محولاتها المعقولات الثانية
 بل هي ذهنيات فقط وبعضها ذهنية وبعضها حقيقية فقط وبعضها ذهنية وبعضها حقيقية وبعضها خارجية والثالث أن لو ازم
 الماهية بل هي من المعقولات الثانية وهي مفصولة عنها والرابع أن الكلمة وبخبرية بل هي من المعقولات الثانية أم لا والخامس
 أن الوجود وما يحذو خذوه بل هي من المعقولات الثانية أم لا والسادس أن المعقولات الثانية هي المشتقات فقط أم لمباد
 أيضا معقولات نهائية أسابع أنه بل يجوز أن يختلف مفهوم واحد ثباتية لمعقولات وعدوما باعتبارين أم لا إذ وإن شئت
 الاطلاع على التوضيح وتحقيق الحق فارجع إلى بعض الجواشي وهي أي المعقولات الثانية التي جعلت موضوع المنطق هي العوارض
 العقلية المحبوبة التي يكون مطابق الحكم بها أي منشأ ثبوتها الموضوعها خصوص فقر الموضوع في الذهن خصوص نحو وجوده أي وجود
 الموضوع الذهني بأن تكون القضايا المعقودة بها هي القضايا التي محولاتها المعقولات الثانية وذهنيات لما عرفت أن
 القضية الذهنية عبارة عما يكون حكمها فيها مختصا بالأفراد الذهنية ثم شرع في مثله المعقولات الثانية التي هي موضوع الحكمية

بقية الكليات على اعتبار الكلي من العوارض الذهنية التي مصدرها خصوص تقرر الاشياء ووجودها في الزمن القضايا المعقودة
 بهاد منيات هي من المعقولات الثانية هذا وبسط في التعليق المرص في التجربة والحجج والذاتي والعرضية وكذا العرضية والمعرفية
 بالاكسز المعرف الى منها باب المقصورات ثم بعد ما سمحت التقريرات الى الآخر ثم معرفية من العوارض الذهنية التي تعرض
 المقصور الذهنية فان مصدر المعرفة هي الصورة العقلية فينبذ تصور المعرفة والموضوعية وكذا الموضوع ثم الموضوعية حال
 المفهوم الحاصل في الزمن من الحكم عليه في مرتبة الحكاية والمحمولية وكذا المحمول فالمحمولية هي ال مفهوم الحاصل في الزمن من الحكم
 به في مرتبة الحكاية وكونه قضيته وكذا الحقيقة فالقضية هي المفهوم العقلي المركب من صورة الموضوع وصورة المحمول وصورة النسبة او
 عكس قضيته والحيثية وكذا الحقبة ثم الاشياء التي هي معقولات اول كالحوان الجسم والماشي والصاحك الانسان ينسب اليها
 هذه المعقولات الثانية وتعرضها مفهوماتها في الزمن تنعقد منها القضايا الذهنية فان مصداقها اي مصداق الكلية والتجربة
 والذاتية والعرضية وغير ما تقرر المفهومات ونحو وجودها المنفرد بالخير المخلوط بايا بل اي بوصف الآخر المقابل له عرفا كذا في الشي
 وانما هو في كذا مظهر الخلق واستمرية باعتبارين في توضيح هذا النوع كذا ما خذ من الافق البين ان المحكي عنه بالاحوال المحققة
 بشي كالموضوعية المحققة بالانسان مثلا انما هو الوجود اي وجود ذلك الشئ الموصوف وهو الانسان مثلا المنفرد بالتميز عما
 محققة به اي عن وجود موصوف آخر الذي تلك الاحوال محققة بذلك الموصوف الآخر كالمحمولية المحققة بالكاتب بالقياس اليه
 اي الى ذلك الشئ فالموصوف بالموضوعية مثلا كالانسان مثلا في قولنا كل انسان حيوان انما هو المفهوم نحو وجوده اي وجود
 الموصوف بالتميز الغير المخلوط عما تصف بالمحمولية كالكاتب مثلا وانما ذلك النحو اي نحو وجوده في كذا الزمن المخصوص به بذلك
 النحو فان حال الموصوفين لا يميز بحسب العين اي بخارج عن الموصوف الآخر فالموصوف بالموضوعية مثلا لا يمتاز في
 الخارج عن الموصوف بالمحمولية فانه طرف الخلط ليجت وليس التمايز بينهما لا بحسب لاحظة الزمن فقط وكذا لا يميز بحسب العين
 الطبيعية عن المنفرد ولا الذاتي عن الذات ولا معروض الكاية عن معروض التجربة هذا والتوضيح في التعليق المرص ثم نقص عليك
 ان السيد باقر العلوم قسم المعقولات الثانية التي هي موضوع المنطق عنى بالمعنى الاخص الى قسمين الاول لا يصلح ان يتلبس
 بالمفهوم الا باعتبار وجوده في الزمن الكلية والوضع وحمل الثاني بالايابي ان يشرع منه بحسب وجوده في الاعيان لو كان ان
 يكون هناك متميزا منفردا ذلك لكنه مخلوط غير متميز بحسب الاعيان فلذلك لا يشرع منه ذلك بحسب الاعيان ذلك مثل التجربة
 والذاتية والعرضية وما ضاهاها واولى الشارح الى القسم الثاني بقوله نعم بعض المفهومات منها اي من المعقولات بالايابي نفس فاته
 من ان يشرع عن الاعيان لو كان فيه وجود منفرد متميز لكن فيه خلط بجثا صه فاحسب الاعيان فيسند باب التشرع من الاعيان
 كالتجربة والذاتية والعرضية والطبيعية وما ضاهاها انت تعلم ان الكلية بمعنى الكلية لا يمكن ان كانت من القسم الاول
 فليكن التجربة المقابلة لها ايضا منه كونهما من شيون بصورة الذهنية وان كانت هي جنمال لا تشرك وما يخذ وحده فلا يصح عدل
 من القسم الاول لما عرفت من ان الكلية يصح تفرعها عن الموجود الخارجى ايضا ونفس من ذلك عند الذاتية والعرضية من القسم
 الثاني مع ان الكلية التي عدلها من القسم الاول ما خذ فيهما شئ اى فرق في حسابه بين الكلية التي عدلها من القسم الاول
 وبين الطبيعية اى كون الشئ طبيعى للتي عدلها من القسم الثاني فعليه تبين فرق بينهما يوجب عدل الاول من القسم الاول
 وعدل الثاني من القسم الثاني انما افاده فضل التحقيق والمقتضى في حواشي المتعلقة على هذا الشرح وما فيها نوع يؤخذ
 وجهوم ما تلونا عليك انما من المعقولات الثانية الميزانية التي هي اخص من المعقولات الثانية الكلية التي هي اعم منها

وهي هي المعقولات الثانية المأخوذة على وجه العموم العوارض التي لا تنتمي لشيء معين اعم من ان يكون محمولة على المعروضات بالمواطاة او
بالاشتقاق فان المبادئ المشتقات كلها هي معقولات ثانية التي لا تصدق اى لا تحمل على شيء مما في الاعميان بل على المادى
اى على انما هو هذا متعلق بقوله لا تصدق وليس متعلق بالعوارض كما نطرح بهذا قوله والذاتى اى لا تحمل على الاعميان على انما
من الذاتيات لها كما في الاوصاف العينية اى الخارجية كالسواد والبياض فان افرادها التي لها ذاتيان لها موجودة في الخارج
الا ترى ان سوادية جسم وبياضه من الصفات المنضمة الموجودة في الخارج وذلك مثال للنفي لا للنفي ولا يحاذيها اى العوارض
الانتراعية خصوص حال في العين اى في الخارج كما في الاضافات الاعميانية كالغوقية والحقانية فانها تنزعان عن موصوفاتهما
بالماء خصوص حال في العين هذا ايضا مثال للنفي وقوله ولا يحاذيها معطوف على قوله لا تصدق على الاعميان بمعنى النوع الثاني
من المعقولات الثانية هي العوارض الانتراعية التي لا تصدق على الاعميان لانها تنزع عنها بمقاميتها هرفارجي وحالة خارجية وحيز
به عن الاضافات الخارجية كما ذكرنا من الغوقية والحقانية فان لهما والارض بينهما ترتيب خاص من حالة خاصة توجد في الخارج بحسبها
يقال السماء فوق والارض تحت لا يكون عطف على قوله لا تصدق من تلقاء اى جانب الموصوف بهما اى بالعوارض الانتراعية
اقتضاء وعليه كما في لوازم الماهية كالفردية للثلاثة وهذا ايضا مثال للنفي لان حيثية الاقتضاء من حقيقة عينية لتلك العوارض
ثابتة من باب المتماثل لهما فكونا كما انها موجودات متماثلة كما ان الانتراع بحسب خصوص نحو الوجود الخارجي في الاضافات
الخارجية واعداد الملكات يقوم مقام العينية ولهذا لم يكن من المعقولات الثانوية كذا في الحاشية قوله فيها لان حيثية الاقتضاء
وهذا كله مذكور في الافق لمبين خيرا لا حقين قوله فيها لتلك العوارض اى لوازم الماهية قوله فيها واعداد الملكات فيه
تليق الى ان القيد الثاني عني قوله ولا يحاذيها لما هو مخرج للاضافات الخارجية كذلك مخرج للاعدام المستتر عني الشيء بحسب حاله
في نحو وجوده العيني كالعنى فانه ينزع عن الاعمى انتفاء صفة البصر عنه قوله فيها ولهذا لم يكن من آه توصيحه ان المنافي للعدم من المعقولات
الثانية هو العينية واما الاضافات الاعداد انما لم تعد منها القيام الانتراع بحسب خصوص نحو الوجود الخارجي مقام العينية فلا يعد
منها ما يوجب من باب العينية في التماثل كما في لوازم الماهية تفصيل المقام على افادة بعض الاعلام ان جلال الملة والدين لما اختارا
المعقولات الثانية هي العوارض التي خصوص الوجود الذي شرطي عروضاها وتخل عن المعقولات الثانية بالمعنى الاعم حكم يخرج لوازم
الماهية عن المعقولات الثانية والصدر الشريفى لما حاصله لما اخذ المعقول الثاني بالاعم ولم يشترط خصوص الوجود الذي شرطي في
عروضاها ذهب الى ان لوازم الماهية من المعقولات الثانية وصاحب الافق لمبين مع انه يفتن بالاصطلاحين في المعقولات
الثانية لما راى القوم يميزان المعقولات الثانية عن لوازم الماهية ويحلوها قسبته لها توهم ان المعقولات الثانية بالمعنى الاعم
متمة عن لوازم الماهية مع ان القوم انما ميزوا المعقولات الثانية بالمعنى الاخص عنها لا المعقولات الثانية بالمعنى الاعم
وليت شعري ما الباعث على اخراج لوازم الماهية عن المعقولات الثانية بالمعنى الاعم ثم انه اعتبر في المعقولات الثانية
بالمعنى الاعم ان لا يكون من تلقاء الموصوف بها اقتضاء وعليه وسند اخراج لوازم الماهية عنها الى هذا القيد مع ان القول
يكون لوازم الماهية معلولة للماهية باطل كما مرنا في مواضع من هذا الكتاب انتهى بجوابه ثم شرع في هشة المعقولات
الثانية بحكمته بقوله وهي الوجوب فان الوجوب سواد اريد منه الوجوب بالذات او الوجوب بالغير والوجوب المطلق لا شك
كونه من العوارض لانتراعية التي لا تصدق على الاعميان صدقا اوليا او ذاتيا ولا يحاذيها خصوص حال في الخارج وليس
من تلقاء ذات الموصوف اقتضاء لهما والوجوب لا شك في ان الوجود المطلق والوجود الخارجي للوجود الذي شرطي

لا تصدق على الاعيان صدق اوليا وذاتيا ولا يحاذيها خصوص حال في الخارج او منشأ انتزاع الوجود ونفس ذات موصوفة بالخصوص
 حال فيها وليس من تلقاء الموصوف بل مقتضاه اشئيه هي مساوقة للوجود فحالها كماله والامكان اذا خيره المصلحة بالماهية الى الامكان
 والامكان من المفهومات الغير المنسلخة عن الماهية لكنه لما كان هو سلبا بطلان الماهية بحسبه في حيز الوجودية والقوة الحسنة
 لم يكن للماهية اقتضاء وعليه اذا سلب لم يكن يحدوليا ولو لم يكن حيث انه مضاف الى الملكة ونحوه لا في موجب السلب المحمول
 لم يكن محتاجا الى اقتضاء من الذات بل كفى فيه عدم عناية مقتضيته لما سلب فعليه والماهية لما لم تكن متعزلة في نفسها لم يصح
 ان تكون عناية مقتضيتها شئ فلذلك لم يكن الامكان اخلا في لوازم الماهية بعين العوارض المملولة لنفس الماهية وان كان هو من اعم
 الماهية بعين المفهومات التي لم يكن سلبها عن الماهية انتهى القضايا المعقودة بها لا يجب ان تكون ذهنيات بل قد تكون حقيقية
 نقض عليك ان مقتضيتها المحلية مشتملة على النسبة الحاكية عن ثبوت شئ شئ فان كان هذا الثبوت لا مفر من مقتضيتها ذهنية ومقتضا
 تقرر الموضوع في الذهن بحيث يصح انتزاع المحمول عنه وان كان ثبوتها لا مفر خارجي فالقضية خارجية ومقتضاها تقرر الموضوع في الخارج
 بحيث ان يكون الموضوع في الخارج متحدا مع المحمول ويصح انتزاع المحمول عنه وان كان ثبوتها لا مفر في نفس الامر مع عزل النظر عن كونه في
 الخارج او في الذهن فالقضية حقيقية ومقتضاها تقرر الموضوع في نفس الامر متحدا مع المحمول بحيث يصح انتزاع المحمول عنه كما في الامور
 المذكورة من الوجوب الوجود واشئيه والامكان فان صدقها اي صدق اقتضايا المعقودة بالامور المذكورة نفس الحقيقة
 المتعزلة من حيث هي لا اي لا المتعزلة بالها اي للحقيقة خصوص حال في العين حتى تكون العقود خارجية او خصوص حال في الذهن
 حتى تكون تلك العقود ذهنية وان متصلة كان طرف الاتصال بها اي بالامور المذكورة هو الذهن فقط لا الخارج في الاشئيه
 قال الحق الذي حاصله ان اعتبر في الوجود الذي هو طرف الاتصال ان يمتاز لموصوف بحسب تلك الوجوه وعن الوصف ون
 ههنا يقال ان الماهية لا تتصف بالوجود مطلقا الا في طرف الخلط والتعزلة اذ في غيره لا تتميز الماهية عن الوجود فتأمل مقت
 فالانسان موجودا ومثلن مثل الحقيقة حقيقة لا ذهنية كما قيل وانما يكون الحكمي عنه بها هي الماهية المتعزلة مطلقا اذ في
 مطلق الوجود والوجوب الامكان كذا في الاشئيه اذ في العين هذا في الوجود الخارجي والامكان الوجوب الذين هما بوجوب الوجود
 الخارجي اما مطلق الوجود والامكان الوجوب في نفس الامر فمقتضاها نفس الماهية المتعزلة في عالم الواقع مع عزل النظر عن خصوصيات
 الظروف وان افق ان يكون ذلك مصداقا لهذه الامور هو الذهن وان الخارج اذ فيه خلط بحسب مقتضاها كما مر لكن
 بخصوصية ما في كذا في الاشئيه في كذا العقل لما عرفت ان طرف الاتصال هو الذهن لا اي ليس الحكمي عنه بها هي الماهية
 المتعزلة بما هي على حال معين في الخارج كالموضع معين وبمعينة فيما افيد ان مصداق الامكان الوجود والوجوب الخارجيات
 بنففس الماهية لا اما موصوفة زائدة عليها والامكان الماهية قبل حقوق تلك الصفة بها ممكنة وموجودة ووجهه لكن في ذلك الاستلزام
 ان تكون القضايا المعقودة بالوجود الخارجي وبمكانه وجوبه خارجيه فلا يشترط في القضايا الخارجية ان يكون مناشئة
 محمولا تحتها الزائدة على الموصوفات بل لا بد من مقتضاها الخارجية ان يكون مصداق محمولا تحتها نفس الحقيقة المتعزلة
 في الخارج ولا شك في ان مصداق الوجود الخارجي ممكن الوجود في الخارج ووجوب الوجود في الخارج هو الماهية
 المتعزلة في الخارج فلا وجه في كون تلك القضايا خارجية ولذلك اشارة الى قوله لا بما هي على حال معين في الخارج لم يكن
 العقود بها خارجية بل حقيقة كالوجود في الاعيان مكانه اي مكان الوجود بعين قية ان الحكمي عنه بالمكان الوجود الخارجي مصدا
 يمكن ليس هو الماهية المتعزلة في كذا العقل لان الحكمي عنها سابق على تقررهما في العين في كذا العقل وجوبه اي وجوب الوجود

يعني اذ صدق الحمل فيما اى في الوجود يعني امكانه ووجوبه بحاط العقل نفس الحقيقة المتقررة في العيين من الجاعل هذا في الوجود
 فيكون المصدق قد يطلق على الحمل على ما يلقى على علة اصدق وظاهر ان بحاط العقل ليس صدقا كالحمل الوجودي
 واما كانه ووجوبه بالمعنيين المذكورين فعمل المعنى ان صدق الحمل فيها نفس الحقيقة المتقررة في العقل لمخولة للعقل علما ان الوجود
 الخارجى صادق على الواجب بجانبه مع ان صدق هذا نفس الحقيقة كحق لا الماهية المتقررة من الجاعل اذ صدق الحمل فيها
 بحاط العقل هو بجانبه اى نفس الحقيقة لا ضروري المتقرر واللاتقرر هذا في الامكان اذ صدق الحمل هي من حيث متضاد
 الجاعل يا با هذا في الوجوب بالغير هذه اى المعقولات الثانية بالمعنى الثاني هي التي تستعمل في حكمه ما بعد الطبيعة اى الفلسفة لا
 ثم كحيثية معتبرة في الموضوع كحيثية الايصال الى المجهول المختبرة في موضوع المنطق ليست علة اى ليست حيثية تعاليمية للمحقق العوض
 لان كحيثية ربما تكون من الاعراض الذاتية المبجوت عنها في العلم فلا بد ان كانت علة للمحقق العوارض الذاتية للموضوع لزوم ذلك لان علية
 كحيثية للمحقق تلك العوارض بالانقسل كحيثية الايصال فانها لمليست علة للمحقق كحيثية واهلية مثلا المعروضها ولا قيد له
 للمحقق العوارض الذاتية للموضوع لان المعروض للعوارض الذاتية ذات الموضوع لا الذات المقيدة باحيثية ولان كحيثية لو كانت قيد له
 لما كانت تجوزة عنها في العلم لما عبت ان موضوع العلم وما هو من تمامه لا يبحث عنه في العلم اصلا مع ان كحيثية قد حجت عنها
 في العلم في نفس الامر بل تلك كحيثية علة للبحث بمعنى ان البحث عن العوارض يكون باعدا بارز كحيثية وبالنظر اليها اذ في
 للمعروض لا في نفس الامر بل في نظر الباحث نتلو عليك ان المقصود من هذا المقال ازالة هذا الجرح شائع في هذا المقام ان كحيثية
 المعتبرة في موضوع العلم اذ لم تكن ملائمة فلما ناس من كونها تعليلية واثبتية وموضوع العلم وما هو من تمامه يكون من المسلمات
 لا يبحث عنه في العلم مع ان كحيثية معتبرة في الموضوع ربما تكون من الاعراض المبجوت عنها في العلوم كما يقال موضوع المنطق هي المعقولات
 من حيث الايصال الى المجهولات مع ان الايصال بحث عنه في المنطق وكذا موضوع العلم الطبيعي هو الجسم الطبيعي من حيث الحركة والسكون
 مع انها من الاعراض المبجوت عنها في ذلك العلم فاحصل انه لا يصح كون كحيثية علة للمحقق العوارض الذاتية بان تكون تتمه للعلة العلية
 بمعنى ان تاثيرها لا تتم الا مع اعتبار كحيثية فانها ان كانت علة لزوم الدور بها وعلى ان لا يعرض الشيء للشيء لا بد وان يتقدم على العارض
 ولا يصح ان تكون كحيثية قيد للموضوع الذي هو علة قابلية للعوارض الذاتية بان تكون تتمه لتلك العلة فيكون كحيثية جزءا
 للموضوع وقد درست ان جزءا يكون من المفرد غات تقريرة مشروح في تعليقنا المرضي فذكر ذهاب المناخرون منهم هذا المطالع
 وصاحب الكشف المحقق افتتارنا في الى ان موضوعه اى موضوع المنطق العلوم بقصورى المعلوم بقصد يقى من تلك كحيثية هي
 كحيثية الايصال الى اللى الى كون الموضوع معلوما تصوريا وصدقيا اشار المصريح حيث لم يقتيد المعقولات بالثانية بقوله موضوع
 المعقولات اعم من ان يكون اوليا او ثانويا وما بعده هي المعلومات التصورية وصدق لقيته ثم استدلى على ثلث المتأخرين بقوله
 فان كثيرا ما يبحث في الصناعة اى المنطق عن نفس المعقولات الثانية كالذاتية والعرضية اى تجعل المعقولات الثانية كالمعلومات مسائل
 للمنطق فيقال كجنس ذاتي واخرى عرضية وقد تقر في فن البرهان ان المبجوت عنه في العلم اى في كل علم احوال الموضوع اى الامور
 المعارضة له لا المبجوت عنه نفسه بل تكون مفروغا عنها فلو كان موضوع المنطق المعقولات الثانية لم يجر بحث عنها فيه التالى بل
 فالمقدم مثله وقد يقرر على منط الشكل الاول كذا المعقولات الثانية مبجوت عنها ولا شيء من المبجوت عنها بموضوعات فلا شيء
 من المعقولات الثانية بموضوعات واجب المحجب للمحقق الهوى في حاشية على شرح الجلالى للتهذيب عنه اى الاستدلال المذكور
 بان البحث عنها اى عن المعقولات الثانية لا من حيث انها معقولات ثنائية بل باهى احوال اى عوارض المعقولات ان حشر

كالكلية مثلاً يكون الذاتية والعرضية مثلاً من أحوالها المبحوث عنها كذا في الحاشية تحريجاً لبيان العقولات الثانية لها اعتباراً
 واحداً باعتبار كونها عقولات ثنائية وهي بهذا الاعتبار لا يبحث عنها في المنطق بل موضوعه للفروع عنه فيه فثانيتها اعتباراً
 عارضة للعقولات ثنائية أخرى بهذا الاعتبار من أحوال العقولات الثانية وعراضاً لثانيتها لهما فيجوز أن يبحث عنها وتقبل من مجالات
 مسائل المنطق ولا محذور فيه هذا هو المنهج والتحقيق في التعليق ثم المعلوم بقصورى أو المعلوم بالتقديري هذا خرج من السيد الزاهد على ما يؤثر
 بالتأخيرين لا يصلح أن لأن يبحث عنها باعتبار مفهومها أو ما صدق عليه من العقولات الأولى من حيث الاتصال على وجه العموم
 تقرير المرام على ما في حاشية بعض الأعلام أن المعلوم بقصورى المعلوم بقصدى لا يمكن أن يجعل موضوعين للمنطق لأنه إن أريد كونهما
 موضوعين للمنطق أن مفهومهما موضوع له فذلك صريح بطلان أن مفهومهما ليس موصلاً لا صامحاً لأن ثبت له العوارض المبحوث
 عنها في المنطق كاجتناسية وفصلية وغيرها وإن أريد أن يعدا مطلقاً موضوعاً للمنطق فذلك أيضاً باطل إذ المعلومات مطلقاً غير
 صالحة لأن تبحث عنها فإن بعض ما صدق عليه يكون عقولات أولى وهي لا تصلح لكونها موصلة الأثرى أن يحيلون الناطق نفسه
 بدون أن يعتبر كونه معرضاً للحدوث لا يكون موصلاً إلى الإنسان إذ لم يكن موصلاً فكيف يصح اجتناس عنه وأما أن يرد أن مصداقاً
 من حيث كونه معرضاً للعقولات الثانية موضوعاً للمنطق ومبحث فيه عن أحواله وهذا هو الحق فإن يحيلون الناطق باعتباره كونه معرضاً
 للحدوث لثاني من العقولات الثانية متصل إلى الإنسان التبعة يرجع البحث إلى أحوال العقولات الثانية وهذا معنى قوله
 فيجب الرجوع إلى العقولات الثانية التي هي موضوع المنطق عند القدماء ثم في العبارة مسألة من جبين الأول في قوله لأن يبحث
 عنها حتى العبارة أن يقال لأن يبحث عن أحوالها والثاني قوله وما صدق عليه من العقولات الأولى لأن ما صدق عليه المعلوم
 بقصورى المعلوم بقصدى غير منحصرة في العقولات الأولى فإن المعلوم بقصورى والمقصود بقصدى يعدان على العقولات الثانية أيضاً
 فتفسير صدق عليه بالعقولات الأولى ليس في محله وتحقق المقام أن المنطق باحث عن أحوال ما هو متصل إلى علم بقصورى وعلم بقصدى
 من حيث أنه متصل ولا شبهة في أن الموصل إنما هي المعلومات بقصورية والمقصود بيقية كالحيلوان الناطق الموصل إلى تصور الإنسان كقولنا
 الإنسان حيوان وكل حيوان جسم الموصل إلى التصديق بأن الإنسان جسم لكن الموصل في الأول هو يحيلون الناطق من حيث أنه حد
 وفي الثاني ذلك القول المؤلف من حيث أنه شكل أول مفهوم المعلوم بقصورى والمعلوم بقصدى ليس بموصل بالمنطق ليس باجتماع ال
 ذلك المفهوم وإنما الموصل مصاديقه من حيث أنها معروضات لمفاهيم الكلية والجزئية والذاتية والعرضية والحدية والرسومية والموضوعية
 والجمعية والقيسية إلى غير ما من المعاني التي لها مدخل في الاتصال وتعلق بها بخصوصيات ذوات تلك المصاديق
 وأبحاث التي لا مدخل لها في الاتصال فهي معزلة عن بحث المنطق ولا يخفى أيضاً أن مفاهيم المعرفة وبهجية وحدية والرسومية والشكلية
 والقيسية ليست موصلة إلى تصور حقيقة أو تصديق قضية بل الموصل إليها هي المعلومات لمعروضات لتلك المفاهيم فاصح
 أن القدماء يقولون أن موضوع المنطق هي العقولات الثانية العارضة للعقولات مطلقاً من حيث تنطبق وتتعدى أحكامها إليها
 والمتأخرين يقولون أن موضوع المعلومات المعروضة للعقولات الثانية واعتبار حقيقة الاتصال في بيان الموضوع قرينة على أن
 القدماء إنما أرادوا بالعقولات الثانية المنطبقة على المعلومات لأنها الموصلة للعقولات الثانية لأن حيث الانطباق عليها على
 أن المتأخرين إنما أرادوا المعلومات المعروضة للعقولات الثانية لأنها الموصلة للمعلومات مطلقاً فالفرق بين المذهبين
 إنما هو في التعبير وهذا هو القول الفصل الذي لا يحد عنه والتميز الموفق المنصوب انتهى كلامه مع حذف بعض عباراته ومن ظن أن الطان
 بعض القدماء أن موضوعه لا الفاظاً من حيث أنها على المعاني لمخصوصة منشأ ظنهم أن في المنطق يقال أن الحيوان جنس

والناطق فصل الحيوان المناطق حد تام وان قولنا العالم متغير وكل متغير حادث مثلاً قياس فخيلاً ان موضوع المنطق هي الالفاظ فتدبر من
 الصراط المستقيم فضلاً لا يسدينا وانما لان نظر المنطق انما هو في المعاني المتعقولة اذ هي الموصلة الى الجهلات كيف ولو كان ملاحظة المعاني
 وحدها ممكنة لكانت يمكن فيها المقصود فاجت عن الالفاظ استطرادى لتوقف الافادة والاستفادة عليها ولتعدد ترتيب المعاني
 دون الالفاظ فاذ قوله وهما المطلوبان تفصيلاً ان حصول فيه اشارة الى تفسير الابهات المطلوب اربع ما واتي بل لم فاما لفظها
 يطلب التصور وهو اي التصور بالماضي فيحصل بعد العلم بقولهم الشئ اي بوجوده في الواقع فيدر في ترتيب هو اشياء من جنس خاص نحو
 الرسوم الحقيقية بالموجودات الخارجية سواء كان ذلك التصور بالوجه وبالكنه فانه كما يكون التصور بالكنه مطلوباً كذلك يكون التصور
 بالوجه مطلوباً فلا بد للتصور بالوجه من طالب لا يصلح للطلب الا ما يكون لا يطلب التصور مطلقاً سواء كان بالحد فيحصل الكنه او بالرسم فيحصل
 الوجه قال الشيخ في عنوان الحكمة المطلوب بالاشارة تعريف شرح الاسم فان كان الشئ موجوداً فيطلب بالماضي حقيقة صوره او رسمه واحد
 من اجناس وفصول الرسم من اجناس خواص انتهى والطالب له الحقيقة انما سميت بهما لبيانها ذات اشئ التي تكون حقيقة
 ذلك الشئ بزمانا فاده بعض المحققين انت تعلم ان هذا الوجه بظاهره يدل على ان الحقيقة عنده تخضع لطلب واحد وهو كما ترى
 فالاولى ان يقال ان الحقيقة تطلق على الماهية الموجودة والحقيقة تطلب تصورها خلافاً لجلال المحققين اي الحق الدواني حيث
 قال في حاشيته على شرح المطالع المطلوب بالحقيقة تحصيل كنه الموجودات لادبها الاعيانية لمعنى على وعك ولان الموجودات
 اما ان يكون لها الكنه وحقائق سوى مفهوماتها التي تحصل في الذهن من دون كسب نظر او لا يكون لها الكنه وما هييات سوى
 مفهوماتها التي تمثل في الذهن من دون تخشم نظر الثاني كالأموال اعتبارية مثل الوجود لمصدرى والوحد والكثرة وغيرهما
 من الامور العاجية والمعقولات الثانية وهذا القسم لا يسئل عنه بالحقيقة فان لهذا القسم مفهومات برهية ولا ماهية لها سوى
 ما يرسم في الذهن بل انظر ليس لها حدود ورسوم ولا لها اجناس وفصول والمفهوم اول ماهيات مركبة من الاجناس والفصول فمنها
 موجودات خارجية كالماهيات الجوهرية والمعرض الموجودة بالفسه في الخارج كالسواد والبياض ومنها موجودات في نفس الامر وان لم يكن
 موجودات خارج المشاعر كالفروع المعقولات النسبية وبعض انواع مقولة كيف والكلم فالمراد بالموجودات الاعيانية هو القسم الاول
 الماهيات في نفس الامرية واما القسم الثاني فليس تصورهما مطلوباً بالحقيقة فاما في بعض النسخ ان في كلام اجمال الدواني تفصيلاً
 لمطلوب بالحقيقة من تهيت الى ان مطلوبها لا يكون الا الكنه والثانية ان مطلوبها ليس هو الكنه مطلقاً بل كنه الموجودات
 الخارجية فقط ليس على ما ينبغي ان يكونا عليك استبان سقوط ما اورد من ان الزوجية والفردية وغيرهما من المعقولات الثانية سواء الاعتبار
 الواقعية لها ماهيات موجودة في نفس الامر فاذا تصورت من حيث انها موجودة في نفس الامر فهي تصور ما من تلك الحقيقة خارجاً
 عن مطلبها مطلقاً فادرك واما النقوه بان ارادة الموجودات في نفس الامرية من الموجودات الاعيانية بعيد جداً انتهى فبعد عن الصور
 قطعاً كما لا يخفى وثانياً ان الظاهر من كلام المحقق الدواني في حاشي شرح الجريد تجوز وقوع الرسم في جواب بالحقيقة ايضا حيث
 قال في حاشيته المجددة وليت شعري اذا لم يكن الرسم داخل في مطلبها فمضى اي مطلب يدخل في المجل لدخوله في مطلبها
 لانه سؤال عن جنس للمبر كما صرح به ولا في غيره من المطالب انتهى وهذا صريح في ان الرسم داخل في مطلب بالحقيقة ايضا فبعد كلامه
 هذا وكلامه المنقول من حاشيته شرح المطالع ترفع بين كما لا يخفى هذا التفصيل والتحقيق في حاشي الفضل المحققين فتبصر والاسئلة وان
 لم يكن المطلوب بالحقيقة تحصيل كنه الموجودات الاعيانية بل يكون المطلوب بها تصور الشئ الموجود ولو بالوجه حتى تشمل الرسم ايضا
 لم يتحسن به اي ما بالحقيقة مطلباً براسها ضرورة حصوله اي حصول ذلك المطلوب عند تحصيل مطلب بالاشارة وهو تصور الشئ

الاولى ان يقال ان الحقيقة تطلق على الماهية الموجودة والحقيقة تطلب تصورها خلافاً لجلال المحققين اي الحق الدواني حيث قال في حاشيته على شرح المطالع المطلوب بالحقيقة تحصيل كنه الموجودات لادبها الاعيانية لمعنى على وعك ولان الموجودات اما ان يكون لها الكنه وحقائق سوى مفهوماتها التي تحصل في الذهن من دون كسب نظر او لا يكون لها الكنه وما هييات سوى مفهوماتها التي تمثل في الذهن من دون تخشم نظر الثاني كالأموال اعتبارية مثل الوجود لمصدرى والوحد والكثرة وغيرهما من الامور العاجية والمعقولات الثانية وهذا القسم لا يسئل عنه بالحقيقة فان لهذا القسم مفهومات برهية ولا ماهية لها سوى ما يرسم في الذهن بل انظر ليس لها حدود ورسوم ولا لها اجناس وفصول والمفهوم اول ماهيات مركبة من الاجناس والفصول فمنها موجودات خارجية كالماهيات الجوهرية والمعرض الموجودة بالفسه في الخارج كالسواد والبياض ومنها موجودات في نفس الامر وان لم يكن موجودات خارج المشاعر كالفروع المعقولات النسبية وبعض انواع مقولة كيف والكلم فالمراد بالموجودات الاعيانية هو القسم الاول الماهيات في نفس الامرية واما القسم الثاني فليس تصورهما مطلوباً بالحقيقة فاما في بعض النسخ ان في كلام اجمال الدواني تفصيلاً لمطلوب بالحقيقة من تهيت الى ان مطلوبها لا يكون الا الكنه والثانية ان مطلوبها ليس هو الكنه مطلقاً بل كنه الموجودات الخارجية فقط ليس على ما ينبغي ان يكونا عليك استبان سقوط ما اورد من ان الزوجية والفردية وغيرهما من المعقولات الثانية سواء الاعتبار الواقعية لها ماهيات موجودة في نفس الامر فاذا تصورت من حيث انها موجودة في نفس الامر فهي تصور ما من تلك الحقيقة خارجاً عن مطلبها مطلقاً فادرك واما النقوه بان ارادة الموجودات في نفس الامرية من الموجودات الاعيانية بعيد جداً انتهى فبعد عن الصور قطعاً كما لا يخفى وثانياً ان الظاهر من كلام المحقق الدواني في حاشي شرح الجريد تجوز وقوع الرسم في جواب بالحقيقة ايضا حيث قال في حاشيته المجددة وليت شعري اذا لم يكن الرسم داخل في مطلبها فمضى اي مطلب يدخل في المجل لدخوله في مطلبها لانه سؤال عن جنس للمبر كما صرح به ولا في غيره من المطالب انتهى وهذا صريح في ان الرسم داخل في مطلب بالحقيقة ايضا فبعد كلامه هذا وكلامه المنقول من حاشيته شرح المطالع ترفع بين كما لا يخفى هذا التفصيل والتحقيق في حاشي الفضل المحققين فتبصر والاسئلة وان لم يكن المطلوب بالحقيقة تحصيل كنه الموجودات الاعيانية بل يكون المطلوب بها تصور الشئ الموجود ولو بالوجه حتى تشمل الرسم ايضا لم يتحسن به اي ما بالحقيقة مطلباً براسها ضرورة حصوله اي حصول ذلك المطلوب عند تحصيل مطلب بالاشارة وهو تصور الشئ

في قوله لا يخلو من
مطلب ما

باعتبار النفس مفهومة مع عزل النظر عن الوجود وهل البسيطة وهو تصديق بوجود الشيء في نفسه فلا حاجة الى ان يطلب مطلب
 بالتحقيق مرة اخرى والثاني باطل لانهم ذهبوا الى ان مطلب الحقيقة مطلب في المقدم مثله فاستبان ان المطلوب بالتحقيق
 تحصيل كنه الموجودات الاعيانية فلا تشتمل الرسم برادوان شتمت الحجة على تزييف استدلال المحقق الدواني فارجع الى تعليلنا المرفى
 ثم زيف الشارح ذلك الاستدلال بقوله وانت تعلم ان هذا المطلب اي تصور الشيء الموجود وان متصلا حصل منها اي من مطلب
 بالشارحة وهل البسيطة بان يقدم الاول على الثاني ولكنه لما كان ذلك المطلب مغايرا لكل واحد منهما يعني ان المطلوب بالتحقيق
 تصور الشيء مع الوجود فهو ما فيكون مغايرا لكل واحد من التصور فقط ومن تصديق الوجود فقط ضرورة ان الكل يكون مغايرا لكل واحد
 من الجزئين فالصواب جعل الحقيقة مطلباً على عدة لذلك يحتاج في تحصيل مقاديرها الى خلط المطلبين فتزك غفلة ان قصور النظر
 على حصول مطلب الحقيقة من الانضمام اذ تركه خطأ ان لوحظ مغايرة لكل واحد من الجزئين عند ادولى الابصار علماً علوة
 كذا في المحاشية يعني تزييف آخر لذلك الاستدلال بالبنائية كما توهم ان التصور يحصل من باثنين المطلبين الصواب بدين يعني مطلب
 بالشارحة وهل البسيطة وان كان تصور الشيء الذي علم وجوده لما عرفت ان الشارحة تفيد تصور المفهوم وهل البسيطة تفيد
 فمفهومها يفيد تصور المفهوم والوجود ولكنه اي لكن في ذلك التصور ليس حاصله بعد العلم بوجوده يعني ان تصور الشيء الموجود من حيث انه موجود
 وان كان حاصله من اختلاف المطلبين لكن تصور ولهذا الترتيب المخصوص هو ان يكون بعد العلم بوجوده لم يحصل بعد هو المطلوب بالتحقيق
 للتكميل وزيادة التوضيح وان كان بالوجه المخصوص به فاننا اذا تصورنا الشيء اولاً بالوجه العام ثم علمنا بوجوده فاردنا تصور وجه
 خاص بالوجه خاصة فهذا التصور ليس تصور به بالكلية ولا يكون حاصله من مطلب بالشارحة وهل البسيطة فهو مطلب بالتحقيق قابل
 كذا في المحاشية قوله فيما بالوجه لا يتم على سبيل التمثيل فان التقرير المذكور تمامه جار في تصور الشيء قبل العلم بوجوده بالوجه الخاص
 ايضا كما لا يخفى قوله فيها ليس تصور به بالكلية بل بالوجه بل تخصيص بالمطلب بالتحقيق تحصيل كنه الموجودات كما هو مخبر المحقق
 الدواني بل شامل لتحصيل وجه الموجودات ايضا قوله فيها ولا يكون حاصله من مطلب آدي من اختلاف مطلب بالشارحة وهل البسيطة
 ثم توضيح المرام على ما يفيد ان تعدد واحد والتامة للشيء واحد متعين بالامرية والاعتدال الرسوم التامة لذلك الشيء فجاويز لما رتبنا
 بجواز تعدد خواصه فلا بأس بان يعلم شيء برسم قبل العلم بوجوده ثم يصدق بوجوده ثم يرسم برسم آخر فيكون في علمه برسم آخر
 بعد التصديق بوجوده مزيد توضيح لذلك الشيء وزيادة تكميل العلم سواء كان علمه قبل العلم بوجوده بوجه عام او بوجه خاص فاحفظ واما غير
 حقيقى محطون على قوله بالتحقيق وهو تصور الشيء باعتبار النفس مفهومة مع عزل النظر عن القوام والوجود وعلم ان هذا التصور يحسب
 في الموجودات قبل العلم بها وفي المحدثات ايضا ومن هنا شتمهم بقولون ان تعريف المحدثات لا يكون الا بهما وتعريف
 الموجودات قد يكون بهما وقد يكون حقيقيا سواء كان ذلك التصور بالوجه اي بالعرضي او بالكلية اي بالذاتي فهذا شامل للمحدث
 والرسم تاما كان او ناقصا والمطلب اي للتصور المذكور بالشارحة لا سمنا سميت بهما لشرهما اسم الشيء وهو اي مطلب
 بالشارحة متقدم على سائر المراتب لما تلى عليك من امتناع الحكم على الجحول المطلق فيكون متقدما على التصديق بقوام الشيء الذي
 هو مطلب العمل البسيطة كما ان الاول اي مطلب الحقيقة متأخر عنه اي عن التصديق بقوام الشيء فهذا التصور اي تصور الشيء
 مع عزل النظر عن وجوده يعني مطلب بالشارحة اما تصور يحصل بحد اي يحصل الآن ولم يكن قبل ذلك حاصله صلا او لصفات
 يحصل نانيا اي بعد ذلك الصورة عن المذكورة وبقيتها في الخزانة ثم لما كان يحتاج في البال ان قول الشارح فهذا التصور اي تصور
 آه نفس على ان تعريف اللفظ من المطلب المتصورة فلما كان التصور حصول الصورة في الذهن فكيف يصح كون التناهي الذي

هو عبارة عن التوجه الى حصول من تلك المطالبات في الحاشية بقوله ولا بالالتفات هو ما حضر عند الذكر مرة ثانية فلا شك في
 في اطلاق التصور على الالتفات بهذا المعنى فلا باس في ان يرد به التوجه ثانيا فيكون اطلاق التصور عليه مجازا انتهى قوله فيها
 والمراد به تقرر الاشارة ان التعريف اللفظي من المطالب التصورية لكن الالتفات ليس عبارة عن التوجه حتى يلزم المخدو
 بل المراد منه هو ما حضر عند الذكر ولفظ التصور شامل بان حصول الصورة ان كان ابتداء فهو بالاستحصال ان كان بعد
 زوال الصورة عن المذكر فهو بالاستحضار قوله فيها ولا باس في اشارة اخرى للاختلاف المذكور قوله فيها فيكون آه فتعدا للتعريف
 اللفظي من المطالب التصورية يكون مسامحة ومجازا ويكون من المطالب التصورية حقيقة كما هو مذهب شريف المحققين فادرك
 والاول اى التصور الابتدائي فادرك التعريف الاسمي الثاني اى الالتفات الثانوي فادرك التعريف اللفظي قال المعلم الاول للملكية انما
 هو السيل الى المقصود منه تزييفنا سبق من تجويز وقوع الرسوم في جواب ما اشارت وما بحقيقة الماض بان شارة الاسم حقيقة
 وكلها لا يصلح ان سواها جوابا لا يجوزها في حقيقة اى ذاتياتها اما بحسب الالاسم معنى ان تلك الذاتيات الاله على شرح الاسم
 مع عزل النظر عن القوم والوجود وهذا مطلب الشارحة وبالدلالة وقوعه في التجويز اى تجويزها في حقيقة اى هي متلبسة ومقرنة
 بدلالة وقوع المسؤل عنه في التجويز وهذا في مطلبنا بحقيقة فالاجابة اى جواب ما اشارت وما بحقيقة لانها لا تفتح الميم مدوامة
 وهي الواقعة في جواب ما اشارت وتجويزها وهي الواقعة في جواب ما بحقيقة فغلبت في كل من المطالفتين اى كذا والاشارة
 والتجويزية اما حد وتوسيعه على التجويز كما اذا عني بالحيوان الناطق عنوانها ومفهومها اوجد وحقيقة على حقيقة كما اذا عني بالحيوان
 الناطق مبدءها وعنوانها واما الرسوم فادرك اللفظي الا العوارض لا علم بحقيقة العلم بالكنه فلا ساق لما اى للرسوم في شئ
 منها امت تعلم ان فيه سدا لا باب للكتاب بالرسوم خلا انه لم يقيم دليل قوي بعد على عدم اعطاء الرسوم لكن الرسوم فادرك ان توهم
 ان العلم بكنه الشئ ايضا علم بذلك الشئ على سبيل حقيقة فكيف يصح حصر العلم الحقيقي في العلم بالكنه فان يرجع بان المقصود حصر العلم بحقيقة في
 ذلك العلم بالاضافة الى العلم بالوجه ليس بحصر حقيقيا بالقياس الى جميع ما عند العالم بالكنه حتى يتم التوهم باجماله مراد الشارح نفى كون
 العلم بالوجه علم حقيقيا لا انحصار العلم الحقيقي في العلم بالكنه فاعلم ذلك هذا اى ان ما بحقيقة والشارحة لا يصلح ان سواها جوابا
 الا تجويزها في حقيقة لا عرضيا تحتها كما يشعر به كلام المصنف وجه الاشياء هو تسليم ما ورد في الموروس من انحصار جوابا في كذا تجويز
 والنوع حقيقة ليس مراد الشارح ان كل ما ذكره العلم بالحكمة اليمانية يشعر به كلام المصنف الا ترى ان بين كلام المعلم وكلام المصنف
 فرق بينا فان جواب ما اشارت كانت حقيقة منحصر عند المعلم في احدى دو وعند المصنف بحقيقة في احدى وجنس النوع وجاز
 على التوسع بالرسوم مطلقا فعند المعلم الاول لا يجوز ان يقع الرسوم في جواب صلا وان كان يجوز ان يقع احدى التوسعي في جواب
 واحد التوسعي عنده عبارة عن التعريف بالمفاهيم التي هي عنوانات للذاتيات بحقيقة فالتعريف بتلك المفاهيم عنده رسم
 حقيقة وحد توسعا فلا يجوز عنده وقوع الرسم بالعرضيات بحقيقة في الجواب ويجوز ذلك عند المصنف وهذا المصنف يعرف بادنى تأمل
 هذا ما افاده بعض المحققين فيما نقل عنه حيث قال فان قلت جواب ما منحصر في احدى وجنس النوع كما سئل في بحث الكليات
 فممن ذلك الانحصار مناف لما دل عليه هذا المقام من جواز كون الرسوم جوابا قلت حقيقة الامر كذلك تسليم لذلك الايراد
 يعني لارتياب في انحصار جواب ما في الثلاثة المذكورة لكن هذا انحصارها بحسب حقيقة لكنهم توسعوا في جواز الرسوم والتعريفات
 اللفظية في الجواب انتهى توضيحه ان تجويز الرسوم والتعريف اللفظي في الجواب بحسب التوسع والمجاز يعني اذا لم يفسر الجواب بالذاتيات
 بان لا يكون الذاتيات معلومة او لم يكن مثله ذاتي كما في الواجب تعالى فاجواب عنه بما هو انما يكون بالرسم فالنافاة مندفعة

لاختلاف الاعتبارين التعريف اللفظي ان لم يكن فيه تحصيل الصورة لكن لما كان الغرض منه حصار صورة مخزونة فصار بمنزلة التصور
ابتداءً فوقع في جواب ما محمد من المطلب التصوريه والتعريف الاسمي هو بحصيل تصور بالمعنى دخل في مطلب في اللفظ ايضا فتم المعنى من اللفظ
فتوسع في دخوله تحت طلب كذا في بعض شئ ثم نقص عليك ان الفاضل المعاصر حقق الدواني استدلال على انه لا يصح وقوع التخصيص
في جواب ما هو بانه لا يصح ذلك لما صح تعريف الجنس بالكل المقول على كثير من مختلفين بالحققة في جواب ما هو وكنوع بالكل المقول على الكثيرين
المتخفين بالحققة في جواب ما هو لا تنقاصها بالعرضيات كج كيف والمقول في جواب ما هو على شئ متخسر في حده وكنوعه او قوله
عليه في جواب ما بحسب خصوصية فقط او بحسب الشركة فقط او بحسبهما معا والاول هو الاول والثاني هو الثاني والثالث هو الثالث
وربما لمحقق الدواني بان وقوع الرسم في جواب ما هو على سبيل التوسع والاضطرار والمراد بالوقوع في تعريف الجنس والتميز وفيما اشتهر من
حصر المقول في الجنس والنوع والحد هو الوقوع من غير توسع وخطا في جواب عنه ذلك المعاصرين في دفع انتقاص تعريف الجنس النوع
بانهما يتعلمان في جواب ما هو حقيقة والعرضي يقع توسعا انما يميز بين ما يقع في الجواب حقيقة وبين ما يقع فيه توسعا واما
انما يميز الفطرة بينهما فبأي شئ يفرق بينهما وكيف يعلم ان هذا جواب حقيقة وذلك جواب توسعا حتى يجعل ذلك في رتبة التميز بحسب
النوع عن غيرهما فانه ان كون الفرق بين ما يقع في الجواب حقيقة وبين ما يقع في الجواب توسعا واضطرار ما هو كولا الى الفطرة المميزه لا يميز
فمن لم يكن له فطرة مميزة ولم يتفطن بقراءته للمقام ولم يميز بين محل الاضطرار وعدمه لم يعرف انما امارات العرضيات فلا باس ان
لا يميز عنده بحسب النوع عن غيرهما فانهم قال لدفع المناقاة بين القولين اللذين سلف ذكرهما استاذنا فخر الميرفتين هو السيد الزاهد
قدوة المتأخرين ان كلمة ما في اللغة سوال عن الماهية واما في اصطلاح فن السياغوجي اي الكلمات الخمس فمختصة في تلك الثلاثة
اي الحد والجنس والنوع وما سبق من التفصيل من وقوع الحد والرسم كليهما في جواب ما فهو اصطلاح فن البرهان تقريره ان القول الاول
واقع على اصطلاح فن البرهان اي فن مواد القياس الموقف لليقين والقول الثاني مبناه على غير ذلك الاصطلاح من اصطلاح
فن اللغة واصطلاح فن السياغوجي والارتياب في انه ربما يختلف الاصطلاح بحسب اختلاف العنوان اما فرج سمعك ان الذي
يطلق في فن السياغوجي على ما يقوم به الشئ وفي فن البرهان على ما يلحق الشئ لذاته او لما يساويه واما يطلب المميز للماهية عن
اختيارها اما بحسب نفس تجوهرها بان يكون المميز من جملة الذاتيات كالافصول كما اذا قيل الانسان اي شئ هو في ذاته فالمقصود
منه السؤال عما يكون اتيا يميز الانسان عن غيره فيجاب بالناطق او بحسب مرتبة متأخرة عنها اي عن الماهية كما نحو ان
يعني يكون المميز من جملة العرضيات كما اذا قيل الانسان اي شئ هو في عرضه فيجاب بالخاصة كالضاحك بل على ضربين ههنا
بشيء يطلب به التصديق بوجود الشئ في نفسه اي في نفس الشئ من غير زيادة على الوجود او عدمه في نفسه لقولنا بل لا يوجد
او معدوم وثانيهما كطلب به التصديق بوجود الشئ على صفة زائدة على الوجود او عدمه على صفة لقولنا بل لا يدع العالم واجال
ثم يلحق على وعك ولا ان التسمية بالبسيطة والمركبة انما هي منظر الى مصداقهما لا بالنظر الى مفهومهما فان مصداق البلية
البسيطة هو نفس الموضوع من حيث يصح نزاع الوجود عنه ومصداق البلية المركبة هو نفس الموضوع مع شئ آخر وقد يقال التسمية
بالبسيطة لبساطة جزئها جميعا وبالمركبة لتألف اجزاء فيها باعتبار النسبة المنضمة في احد طرفيها وثانيها ان البسيطة
مخلقة بمرج الإشارة وبحقيقة اما وعيت انه لم يعلم مفهوم الشئ لم يطلب وجوده في نفسه لم يعقد بوجود الشئ في نفسه
لم يطلب حقيقة فعل البسيطة الطالبة للوجود ومتأخرة عن الإشارة الطالبة للمفهوم ومقدمة على الحقيقة الطالبة للحقيقة واما
المرتبة فلا شك في تأخرها عن الإشارة وبالبسيطة واما تأخرها عن الحقيقة فغير ظاهر لانه قد يطلب بصفات بدون

عرفان الحقيقة لكن المناسب هو التأخر لان طلب الصفات بعين تصور الحقيقة والوجود الحق مطلب بل مقدم على بل المكنية لان تصور الذاتيات التي تقوم بالذات بها يتحسن ان تقدم على تصور العواض لا شك ان تصور العواض مقدم على التصديق بها ومطلب الشارحة مقدم على جميع المطالب هكذا في بعض الشروح ولعلكم الاول للحكمة اليمانية تلت القسمة اي قسم مطلب بل الى ثلاثة اقسام قال في لافق المبين مطلب بل على ثلاثة اقسام بل الشيء وبل الشيء موجود على الاطلاق وبل الشيء موجود على صفة فالبل في الاول سؤال عن الشيء بحسب المرتبة المتقدمة على مرتبة الوجود اي الماهية من حيث هي الصادرة عن الجاعل عند التأملين بالجعل البسيط وفي الثاني سؤال عن الشيء بحسب مرتبة الوجود وهي اثر الجاعل ابتداء عند التأملين بالجعل المولف انتهى وجعل المعلم الاول العمل البسيط على نحوين احدهما مشهور وهو ما ذكرناه اي ما يطلب بالتصديق بوجود الشيء في نفسه او غيره وثانيها حقيقة البسيط منه اي من المشهور ان يطلب بالتصديق بفعليته حقيقة متوخى قوامها بتأثير من الجاعل يعني ان فعلية الحقيقة هي الصلة من تأثير الجاعل وقبل تأثيره لم تكن متوفرة بل كانت مقدرة وتخصيصية في نفس الماهية على ما يحكمه الجعل البسيط كلمة على يمانية يعني ان جعل المثل البسيط سؤالا عن مرتبة فعلية الماهية مبنى على القول بالجعل البسيط او تفصيل هذه المرتبة المتقدمة على الموجودية من مخرج الجعل البسيط واما عند التأملين بالجعل المولف فلعل من المرتبين تلازما ومعيته بالذات عندهم كما يظهر بالتأمل كذا في المشيئة تحقيق المقام غنى ما افاده الفصل الاعلام انه لا يخلو ايا ان يكون الوجود عارضا للماهية المكنية في نفس الامر فلا عليها في الواقع مع عزل النظر عن مرتبة الحكاية الذهنية والملاحظة العقلية ولا يكون كذلك بل لا يكون في نفس الامر وفي الواقع الا في نفس الماهية وذن زيادة اثر عليها وفضايف صفة باليهام ثم نقل بضرب من تحليل اليهاتج منها معنى هي الصيرورة المصدية والموجودة كما تخرج من حقيقة الانسان معنى هي الانسانية فعلى الاول يكون للماهية الصفات بالوجود في نفس الامر للوجود وعروض للماهية في الواقع مع قطع النظر عن الملاحظة العقلية والحكاية الذهنية كما ان للشوب واسماء اصنافا بالبياض والفوقية في الواقع للبياض والفوقية عروض للشوب كما في نفس الامر مع قطع النظر عن الملاحظة الذهنية وعلى الثاني لا يكون للماهية الصفات بالوجود في نفس الامر ولا للوجود وعروض للماهية في نفس الامر كما ليس بحقيقة الانسان الصفات بالانسانية في نفس الامر لا للماهية عروض حقيقة الانسان في نفس الامر فيكون على التقدير الاول للماهية الوجودية مرتبتان في نفس الامر احدهما مرتبة ذاتها التي هي حروضة للوجود في نفس الامر الاخرى مرتبة الوجود عارضا لها في نفس الامر وعلى التقدير الثاني لا يكون للماهية في نفس الامر مع قطع النظر عن الملاحظة الذهنية المرتبة واحدة هي مرتبة ذاتها فقط ولا يكون في نفس الامر مرتبة الوجود عارضا لها وليس الوجود على هذا التقدير عارضا في نفس الامر والقول بجعل المولف مبنى على التقدير الاول والقول بجعل البسيط مبنى على التقدير الثاني فانه لو كان الوجود ذاتا على الماهية في نفس الامر عارضا لها في الواقع كانت الماهية معروضة للوجود ومتصفة به في الواقع ويكون ذلك الاقصاد والعروض الواقعي اثر الجاعل الجاعل على هذا التقدير فتعين القول بجعل المولف على هذا التقدير واما ان كان في نفس الامر نفس الماهية فقط ولا يكون الوجود عارضا لها في الواقع فلا يتحقق في الواقع الا امر واحد هي الماهية ولا يكون لها الصفات وتعي بالوجود ولا للوجود وعروض واقعي للماهية فلا يكون اثر الجاعل في الواقع الا نفس الماهية ويكون الوجود حكاية ذهنية عنهما فتعين القول بجعل البسيط ولا يكون للقول بجعل المولف على هذا التقدير سبيل فحقان ان للماهية على تقدير القول بجعل المولف مرتبتين في نفس الامر احدهما مرتبة التقرر وتجوهر الذات والاخرى مرتبة الوجود وعلى تقدير القول بجعل البسيط مرتبة واحدة هي مرتبة التقرر اي تجوهر الذات وهذه المرتبة اذ حكي عنها فحكايتها الذهنية مرتبة الوجود

سواء عبر عنها في مرتبة الحكاية الذهنية بلفظ الوجود أو البصيرة أو التقرر أو التجوهر أو الكون أو الثبوت وغير ذلك مما يمكن أن يحكي عن
مرتبة نفس الذات فعلى تقدير القول بأجمل المؤلف لما كان للماهية في نفس الماهية شيئان أحدهما مرتبة تجوهر الذات الأخرى مرتبة وجود
ليكون بالذات حكايتهان أحدهما حكاية عن المرتبة الأولى وأخرها حكاية عن المرتبة الأخرى ويكون تانك الحكايتهان قضيتين بليتين
بسيطتين أحدهما عقدة حكاية عن مرتبة التقرر والثانية عقدة حكاية عن مرتبة الوجود وعلى تقدير القول بأجمل البسيط لما لم يكن للماهية
في نفس الماهية مرتبة واحدة وكانت البصيرة والوجودية وكل ما هو في معناها عبارة عن حكايته تلك المرتبة لا غير فلا يكون بالذات
تلك المرتبة لنفس الماهية المحكي عنها الأحكام واحدة هي الحكاية بالوجود فلا يمكن القول على هذا التقدير إلا ببساطة واحدة فمحمول الوجود
وما في معناه لا غير فقد بان أنه لا يمكن القول بليتين على تقدير القول بأجمل البسيط أصلاً فمن حيث هو إلى ثلث المل وهو
هذا الوجه السخيف على أصل أجمل البسيط فإنه لم يفهم معناه ولم تظن بهناه انتهى بعبارة وقصيدة ان مرتبة التقرر التي هي مقدته على
الوجودية قد تكون مجبولة أي لا يعلم مخلوقة نفساً مع غل النظر عن الوجود كذا في الحاشية فقوم ما بهية الغناء مثلاً وقد تكون علوم
الاتباع كاجتماع النقيضين شريك البارئ تعالى عنه وقد تكون معلوم كما ترى في الماهية الوجودية كالإنسان في النفس
فإذا كانت الماهية مجبولة القوام صحيح السؤال عن أصل قوامها والمطالب لهذا المطلب هو العمل البسيط فيه إن السؤال عن أصل قوامها
بما يقتضيه أن يحصل في الذهن مفهوم الماهية ومفهوم التقرر الذي هو الوجود والذي هو عبارة عن الحكاية عن أصل القوام لا غير فيكون
هذا السؤال بالهمل البسيط المشهور لا عن غير فان مفهوم التقرر مفهوم القوام ومفهوم الوجود واحد فصدق التقرر ومصدق
القوام ومصدق الوجود واحد وإنما التعدد في اللفظ غاية الأمر فهم خصوصاً في اصطلاحهم اسم التقرر والقوام والفعالية بالمصدق أم
الوجود بالحكاية الذهنية فإذا حل عن المصدق أطلق لفظ التقرر والقوام والفعالية كذا أفيد بان يقال إن العقل في نفسه أفضل لمقتضيه
بان هذا السؤال عجيب فإنه لا يخلو ما ان يقدر له خبر ولا يقدر فعل الثاني لا يكون هذا كلاً ما فضلاً عن أن يكون سوالاً أبهلاً وعلى الأول
أما ان يقدر متقرر وما يحد وحده ما يفيد معنى الحكاية عن أصل القوام فهو معنى موجود فان الوجودية عبارة عن حكاية أصل القوام
فيكون هذا السؤال بهل البسيط المشهور لا غير ولا يقدر ما يفيد معنى الحكاية عن صفة زائدة على أصل القوام فيكون هذا السؤال بالهمل
المرتب فحذف الخبر في هذا السؤال فليس تلبس أو التفسير هذا السؤال بقوله أي هل ما بهية متفجرة هي العقل فزيادة في التلبس فان
قوله ما بهية أي ما ان يكون كلاً ما بان يكون مبتدأ وخبراً فيكون المرجع إلى قولنا هل العقل ما بهية متفجرة فيكون متفجرة بمعنى
موجودة فان التقرر في مرتبة الحكاية الذهنية هو الوجود فيكون السؤال بالهمل البسيط المشهور أي لا يكون كلاً ما ويكون هي العقل
صدقة بعد صفة فيحتاج إلى تقدير الخبر فيكون كلاً ما يجري الكلام في ذلك خبر المقدّر مثل ما عرفت انتهى وبالحجاب نعم أي ما بهية متفجرة
ولا يجاب مثله أي الإيجاب بحجة نعم في السؤال عن اجتماع النقيضين مثلاً بل يجاب بحجة لا ينبغي لسائر اجتماع النقيضين ما بهية متفجرة
بأنه من الجاهل أن وصلية صح ان يقال فيه أي في الجواب أنه أي ان اجتماع النقيضين اجتماع النقيضين بان يقصد به أنه
عنوان حقيقة الموضوع كما هو شأن كل شيء على نفسه فبين السؤال عن نسخ التجوهر أصل القوام وبين هذا الجاهل أي الجاهل الأول
أي فرق بعيد فان المقصود عن السؤال عن نسخ التجوهر هو التصديق بقوام الماهية وتقرر ما بتأثيره ان الجاهل المقصود في السؤال
عن المستحيل ان المحمول نفس عنوان الموضوع فكم من فرق بينهما فاندفع عنه ما اور وعليه المورد هو المحقق الزائد في حاشية الرسالة
القطبية من أن هذه العملية أي مطلوب هذا الهمل التي آخرها العلم الأول بالتصديق متعلق بقوام الماهية من حيث هي
والأرب في أن هذا التصديق لا يصح ان يطلب ضرورة أن حمل الشيء على نفسه ما يمنع ان لم يعتبر التباين بين الطرفين فضلاً

لا اذا نادى الاعتقاد وجه الانتفاع من فان النسبة لا تعقل الا بين اثنين او غير مفيد ان اعتبر بين الطرفين اعتبار اعتباري واما
تصور عطف على قول بالتصديق متعلق به نفي القوام الماهية فهو اي التصور المذكور من اقسام مطلب ما الشارحة لا من مطلب
الهل فاقبل الايراد ان في مرتبة قوام نفس الماهية ليست الا هي فال المطلوب في هذه المرتبة اما التصديق متعلق به تقدير يتفقه
منها من نفسها كقولنا العقل عقل والاريب في انه لا مناعه او لعدم افادة لا يصلح ان يطلب وتصور متعلق بها فهو لم يتعلم
مطلب ما الشارحة وهو ظاهر كذا في اي شيته ثم وجه الاندفاع ان اثرنا الشق الاول ولا يلزم منه حمل الشيء على نفسه ذالما هيته
الامكانية على تقدير كونها مجهولة القوام قوام ماهية العقار مثلا يصح السؤال عن هل قوامها وقدرها بان يقال بل لما هيته
الامكانية التقديرية التخييلية متقدمة لا فال المطلوب من هذا السؤال هو تصديق بتقريرها بالاستفاد من تلقاها تأثيرا على
والا رتاب في ان طلب التصديق بالتقرير الكذا في ليس من ضرورة طلب ثبوت الشيء لنفسه بل منابر له قطعاً كذا في التعليق
المرضى تحقيق المقام المقصود منه هم اساس الايراد للمحقق البردي وتبيين الفرق بين السؤال عن الماهيات الممكنة واستحالة
وتبين جوابها وبيان الفرق بين المطالب الثالث من مطلب الهل البسيط وما حقيقته وما الشارحة ان الماهية
الممكنة قبل التقرير والفعلية اي في حد الامكان ماهية تقديرية اي فرضية بمعنى انه لا يلزم من فرض قوامها المحال تخمينية حتى
او المقررات الماهية الممكنة بافاضة الجاهل اياها كان ذلك لتخمين مطابقا للمحقق والفرق بينهما اي بين الماهية الممكنة التقديرية
التخمينية وبين استحالة الماهيات ان المفهومات الممكنة اذا دخلت علم العقل بصحة تقريرها وقوامها بخلاف التقدير
المفروض من المستحالات العقلية لانها لا يجوز العقل تقريرها اياها بالنظر الى مجرد المفهوم كالا موجود مطلقا وبالنظر الى الالوان
كشريك الباري فان اتى الله بالنظر الى برهان التوحيد هذا توضيح الحاشية فاذا قيل بل الماهية المفروضة التي هي العقل
بحسب التقدير والتخمين متجوزة واقعة في نفسها فاجواب نعم اي ماهية العقل متجوزة واقعة في نفسها فوضوح المرام ان الماهية
الممكنة قبل التقرير كانت في ذاتها باطلة وكانت العنوانات التي يتصور بها تلك الماهية عنوانات محضه بلا معنوي فاما الشارحة
يطلب هذا العنوان الذي وضع بارائه اللفظ ثم اذ خرجت من اللبس الى الاليس حتى تقررت وتجوهرت في نفس الامر بجعل الجاهل
مسلك القائلين بجعل البسيط فالمتصديق بذلك التقرير هو المطلوب من الهل البسيط الحقيقي مطلب التصديق بهذا المفهوم من التقرير
ليس طلب ثبوت الشيء لنفسه حتى لا يصح ولا يفيد كما راعه المحقق البردي في ما افيد ان معنى قوله واقعة في نفسها هو انها
موجودة في نفسها فان الوقوع هو الوجود ولا غير فيكون هذا السؤال بالهل البسيط المعنوي لا بالابسط المتعاطلة ومنشأ الغلط
عدم التفطن بان الوجود هو الحكاية الذهنية عن التقرير الذي هو نفس الماهية المقررة لا غير فاذا حكى الذين عنها فتلك الحكاية هي
الوجود قال في الحاشية الاخيرة ان الموضوع في هذا العقد هو مفهوم الماهية والمحمول هو التقرير المرتب على الجعل البسيط بمعنى
ان التقرير ثابت للماهية في طرف قوامها اذ ليس فيه النفس الماهية لمجولة فايراد المحمول ههنا للضرورة العقدية كما في
الوجود وبعبارة والفرق بين هذا العقد وحمل الشيء على نفسه عين قتال بدقة النظر انتهى قوله فيها هذا العقد اي قولنا ماهية العقل
مقررة قوله فيها التقرير المرتب على الجعل البسيط ارجح بانه ان اراد بان المحمول هو التقرير الواقعي الذي هو نفس الماهية بلا
زيادة امر عليها المفهوم كالتقرير المحال في الذين فذلك باطل فان المحمول لا محالة هو المفهوم المنتزع الذهني لا ما هو في
الواقع من دون حصوله في الذين او انتزاع مفهومه وان اراد بان المحمول هو مفهوم التقرير المنتزع المحال في الذين فهو

مفهوم الوجود هذا العقد على بسيط مشهور لا على البسط قوله فيها ليس فيه في نظر القوم قوله فيها للضرورة العقديّة اما عيت
 ان الاعتقاد العقديّة موقوف على ابتداء بين الموضوع والمحمول قوله فيها كما في الوجود بعينه فان ايراد المحمول في قولنا الانسان موجود
 الذي هو المطلب البسيط انما هو للضرورة العقديّة لا لان الوجود ثابت للماهية في مرتبة كونها مجعولة وليس في هذه المرتبة للماهية
 المجعولة فينتزع عنها الوجود ويزيف بانه لا معنى للتشبيه فان هذا العقد الذي محموله التقرر هو العقد الذي محموله الوجود فان التقرر في مرتبة
 الحكاية هو الوجود قوله فيها والفرق آه هذا مسلم لانه لا يخفى كدفع الازالة ليصح اختراع العمل البسيط بل لا بد مع ذلك من بيان الفرق
 بين حمل التقرر على الماهية وحمل الوجود عليها بحسب الحكاية والحمل على كذا في بعض نحو اشئ واذا استعمل عن اجتماع التفتيضين فاجواب لا
 اي الماهية متقررة هي اجتماع التفتيضين فظاهر ان الحمل والاستحالة في بيان في اتساع حمل الشئ على نفسه فعدم كونه مفيدا فلو كان طلب
 التقدري بذلك النحو من التقرر طلب ثبوت اشئ لنفسه لم يتكلف اجواب نعم ولا والتالي باطل في المقدم مثله واذا خففت اجواب
 فانقطع عرق ما ظنه المحقق الزايد واما مقتضى تلك الماهية المتقررة التي علم فعليتها فيطلب باحقيقتها فلا مضايقة في اندراج
 تحت ما بحقيقتها وهذا لا يمنع باقر العلوم فالمطلوب في العمل البسيط هو التصديق بقوامها اي قوام الماهية وتقرر بانها نفسا
 تصور الشئ الذي علم قومه وفعلية مطلب الحقيقة واما مطلب الشارحة فهو تصور الشئ لا تصديقه فانه لم يطلب بل البسط المخترع
 بحسب مفهومه المقدّر المفروض بحسب اثنين فالفرق بين هذه المطالب الثلاثة اعلى والظهور خفي استر كما عرفت فتذكر الان ينبغي
 ان نفهم ذلك كما اخذ من الافق المبين في المقصود منه بيان الفرق بين محمول العمل المركبة ومحمول العمل البسيطة مطلقا وتوضيحه
 ما في بعض نحو اشئ ان نسبة القضايا البسيطة الى العقود والمعاملات المركبة في باب التصديق نسبة احد ود الى الرسوم
 في باب تصور فكما ان الحد وقطعي للذوات والرسوم قطعي للعوارض كذلك البسيطة تقطعي للذوات في التصديق والمركبة تقطعي
 عوارض الذوات فالمعاملات البسيطة كانهما حد وتصديقية والمركبة كانهما رسوم تصديقية اذا درست هذا فلا ينبغي ان نفهم ان
 من قولنا في العمل البسيط المخترع الانسان متجبر او عقل متقرر مثلاً انه مقصود به اي بذلك القول ثبوت التجبر او التقرر له اي
 للانسان او للعقل وذلك بان يكون التجبر صفة مغايرة لنفس الموضوع خارجة عنها والا كان من مطلب العمل المركبة لا البسط
 فانه لا فرق على هذا بين قولنا زيد قائم بل انما يقصده اعطاء التصديق بنفس تجبر الماهية وتقرر بانها مستتب للمصدر
 المتخرج وتجب ايراد المحمول في قولنا الانسان متجبر مثلاً انما هو للضرورة العقديّة فان طبع العقد يقتضيه وطبع التصديق يقتضي
 يتعلق به وليس ايراد المحمول هناك لانه حوّل حمل مفهوم ما على الموضوع سواء كان ذلك المفهوم نفسه او شيا من ذاتياته
 او من عوارضه حتى يصير العقد لهيا مركبا فاعتبار المحمول في العملية المركبة بالقصد الاول وان كان المحمول نفس الموضوع
 واعتبار المحمول في البسيط مطلقا اي بكلا القسمين من البسيط المشهور والابسط الحقيقي المخترع من حيث ان طبيعة
 القصد لا تشع ما قصد اعطاؤه من التجبر والتقرر الا بذلك الاعتبار اي بجعله محمولا لا لتقرير المقال ان المقصود في العمل البسيط
 مطلقا بيان حال الموضوع بانه متجبر او موجود في نفسه لا بيان حال المحمول بانه ثابت للموضوع كما في العمل المركب بهذا اي بما ذكر
 من قوله ولا ينبغي ان نفهم انم يندفع ما اورده عليه هذا الايراد على قوله البسط من فروع حمل البسيط ان يحمل البسيط يمكن ان
 يتعلق بالمحمول من غير المجعول اليه اما مطلب بل فلا يقبل ان يكون امر واحد انما لان جوابه لما يكون بالقضية فكيف
 يصح ان يكون جوابه امر واحد فتفكر وجب الاندفاع على ما في الحاشية ان هذه المرتبة ان كانت من فروع حمل البسيط لكنها
 مما يصح ان يقصد اعطاء التصديق بها بايراد المحمول الذي هو التقرر للضرورة العقديّة وكون حمل البسيط مما لا يتعلق بالمحمول

لا ينافي تعلق التصديق بهذه المرتبة المتفرقة عليه الذي ذكرناه قدام انتهى أيضا بفضل المحققين بان السؤال عن تجوهر الموضوع
 والتصديق بتجوهره انما يتصور بايراد محمول يكون حكاية عن نفس التقرر الذي هو نفس الماهية وذلك المحمول الذي هو حكاية عن نفس
 التقرر هو الوجود باي لفظ غير فيكون هذا مطلب الماهية البسيطة المشهورة بالمرتبة السابقة بمعنى مرتبة صدق هذه العملية الحكاية عن نفس
 الماهية المتفرقة ليست النفس الماهية فلا يمكن ان يكون مطلب بل لان مطلب بل يجب ان يكون عقدا ما كيا مرتبة الحكمي عنه
 لا يمكن ان يكون هي مرتبة الحكاية فاذا حكمي عن نفس الماهية المتفرقة كانت تلك الحكاية هي العملية البسيطة المشهورة فاير المحمول
 للضرورة العقدية ليجب ان يكون طلب التصديق بتقرر الماهية بل البسيطة المشهورة لا غير ولا يمكن ان يكون مطلب هذا التصديق
 مقدما على مطلب الماهية البسيطة فان ما هو مقدم على حكاية الماهية البسيطة المشهورة هو نفس الماهية الحكمي عنها ليست هي حكاية بل هي امر
 وعداني فلا يمكن ان يطلب التصديق بها بل الابان حكمي عنها مفهوم منتزع منها حاصل في الذهن هو الوجود فيكون ذلك طلب
 الماهية البسيطة المشهورة لا مطلب آخر مغاير له مقدما عليه بل انما هو المورد من ان التصديق يستدعي موضوعا ومحمولا ولا شك ان تقرر
 الماهية نفسها لا امر مغاير لها فكيف يتعلق بالتصديق وما قال الشارح في دفعه ناش من سوء الفهم ضرورة انه متى اورده محمول ما
 عن التقرر كان العقد المنعقد منه هي البسيطة مشهورة فان حكاية التقرر هي الوجود باي لفظ عبر انتهى بعبارة وقد استبان اي ظلك
 اي من ان العمليات البسيطة انما تشتمل على الموضوع في نفسه المحمول والنسبة الحكمية بينهما في الذكر بحسب الضرورة العقدية لا بحسب ما يرجع
 اليه مفاد العقدان مفاد العقد في العمليات البسيطة تجوهر اي تقرر الموضوع في نفسه بذاته في الموجبة او التجوهر في نفسه بل في السالبة
 وصيرته في نفسه في الموجبة او انتفاؤه في نفسه في السالبة بخلاف العمليات المركبة فان مفادها بثبوت شئ اي محمول شئ اي موضوع
 سواء كان شئ الاول اعني المحمول نفسه اي عين الشئ الثاني وهو الموضوع او ذاتيا الا ان عوارضه انما انتفاؤه سلب انتفاؤه شئ عنه
 اي عن شئ لا يقال اعتبار التقرر والوجودية متلازمان لما دعيت ان الشئ لا يصح ان يكون له حقيقة متفرقة بتجوهره ولا يكون له
 وجود في ظرف تجوهر تلك الحقيقة بل الحقيقة التجوهرية في ظرف لا يتصل عنها ان تكون موجودة في ذلك لظرف اكا دريتان العقل
 مثلا اذ ثبت انه تجوهر الحقيقة في العين استغنى بذلك عن السؤال عن وجوده هناك وكذا العكس فاما الحاجة الى اعتبار التقرر حتى
 جتيج الى اختراع الماهية البسيطة مع اعتبار الموجودية المطلوبة في الماهية البسيطة المشهورة فلاما لا اعتراض ان الحاجة الى اختراع مطلب
 الماهية البسيطة لا تدرك في مطلب الماهية البسيطة لانا نقول جواب عن ذلك الاعتراض وان كان كذلك يعني سلمنا ان اعتبار التقرر
 الموجودية متلازمان لكن ينبغي ان لا يخل اي لا يترك فصل بالصادق الحجة بمعنى الامتياز احدى المرتبتين عن المرتبة الاخرى
 في الاحكام متعلق بالفصل يعني ان المرتبة التقرر احكاما مغايرة لاحكام مرتبة الموجودية فلا ينبغي ترك احكامها ودرجاتها تحت الموجودية
 مع جواب آخر لذلك الاعتراض انه اي التقرر الحق واليق بالاعتبار من اعتبار الموجودية اذ التقرر مرتبة المعروض في الموجودية مرتبة
 العارض لا يقال لو رجع مفاد عقود العمليات المركبة الى ثبوت المحمول للموضوع كما يدل عليه ذكره الشارح قبيل هذا بقوله بخلاف العمليات
 المركبة فان مفادها بثبوت شئ فيلزم ان يكون للمحمول وجودا في الوجود للغير اي للموضوع لا يتصور بدونه اي بدون ان يكون
 للمحمول وجود وذلك لما تلى عليك ان لا يكون ثابتا في نفسه لا يكون ثابتا للغير فلا يصح اثبات العدييات للموضوعات مع انه
 لا مرتبة في صحته كما في المعدلة والسالبة المحمول لانا نقول ثبوت المحمول للموضوع ليس هو وجوده في نفسه لكن للموضوع كوجود الاعراض
 لها حتى يلزم ذلك اي الوجود للمحمول فلا يصح اثبات العدييات للموضوعات بل انما هو اي ثبوت المحمول للموضوع انما هو الثبوت
 به اي بالمحمول لتخصيص المقال ان بين وجود المحمول وجودا لعارض بونا باننا فان الاعراض لها وجود في نفسها كما يجوز الكون بها

قصير للموجود على السواء، لكنه موضوعاتها بخلاف وجود المحمول فانه لا وجود له في نفسه بالاستقلال اصلا بل انما وجوده هو لتضاف الموضوع
 وهو اى الاتصال الوجودى الربطى اى حصول الصفة وتحقيقها في الموصوف سواء كان هذا الحصول مما يتزعم من حال الصفة في نفسها في
 طرف الاتصال كانه في الاعراض العينية او من حال الموصوف بان يكون موجودا في طرفه على حال يصح بالنظر اليها انتزاع الصفة عنه وهو
 في سائر الاوصاف التى يقصد تحصيلها للموصوف على خلاف الوجود ولا ينفيد الاتصال به تحصل ذات الموصوف ليس بانها في حال الموصوف
 يصح انتزاعه عنه هذا حقيقة المعلم للحكمة اليمانية كذا في الحاشية قوله فيها كما في الاعراض العينية كالسواد والبياض فان الاتصال بهما
 انضام خارجي يقتضى وجود الحاشيتين في العين قوله فيها بالنظر اليها اى الى الحال قوله فيها سائر الاوصاف اى الاوصاف الانتزعية
 كاتحاد الارض بالتحية فان الاتصال بهما انتزاعي يستدعى وجود الموصوف فقط لكن على وجه يصح الانتزاع الصفة عنه قوله فيها على خلاف
 الوجود هذا في حكم الاستثناء عن سائر الاوصاف قوله فيها ليس بانها آه والا لزم ان يكون لشي وجودا غير متناهية بل في الوجود فلو
 بحثت تحتها وصفت وهو اى الوجود الربطى كما يقال بالاشتراك اللفظى او حقيقة والمجاز على المعنيين المشهورين احدهما ثبوت المحمول
 للموضوع اى النسبة الحكمية وهى نعم العقود اى القضايا المحلية باسرها اى جميعها من القضايا المحلية البسيطة والمالية المركبة بحسب الحكاية
 وثانيهما ثبوت الشيء للشيء بان يكون، والثامن الثبوت وجودا في حد نفسه لكنه اى ذلك الوجود للغير اى الموضوع وهو اى المعنى الثانى للوجود
 الربطى يخص بالاعراض بحسب الحكمى عنه كذلك يقال الوجود الربطى على مطلق اتصال الموضوع بالمحمول اى سواء كان ذلك الاتصال
 انضماميا كاتصال الجسم بالبيان وانتزاعيا كاتصال الفلك بالفوقية ويزيد بالعمى هذا هو المعنى الثالث للوجود الربطى هو من خواص
 العمليات المركبة بحسب الحكمى عنه لان الحكمى عنه فى المعنى البسيط نفس الموضوع فقط لا كون الموضوع على صفة وحال اذ ليس هناك حال بها يصح
 انتزاع الوجود عن الموضوع انفس الموضوع بخلاف المعنى المركب على الاطلاق اى لا بحسب الحكمى عنه الخاص كالحكمى عنه لقولنا الجسم ليس وسيجى
 تحقيقه ان شاء الله تعالى اى في محبت التصديقات وقد قال المعلم الاول للحكمة اليمانية في الافق المبين نعمانية بان للوجود الربطى معنى
 ثالثا سوى المعنيين المتعارفين ذلك المعنى مغاير لما ذكره الشارح من المعنى الثالث ان الوجود الربطى الذى يختص بالمالية المركبة الموجبة هو صفة
 الربطية فى العقود اى القضايا واداء اى سوى النسبة الحكمية وحده اى الوجود الربطى وجودا لشيء لشيء اما المالية المركبة السالبة فتختص
 بها الوجود الربطى وحده انتفاا لشيء عن شيء فيلاحظ اول النسبة الوجود الى شيء كالبياض اى الجسم ثم منسوب المجموع عنى الوجود وذلك الشيء
 الذى هو موضوع اى موضوع الوجود الى متعلق بقوله منسوب متعلق بفتح ذلك الشيء بالنسبة الحكمية المعبرة في جميع العقود سواء كان ذلك المجموع
 موضوعا لى المتعلق او محمولا عليه على المتعلق فيقال وجود البياض للجسم وجودا بحسب على البياض والبياض لوجود الجسم بحسب جملة لقال
 على ما في الافق المبين ان فى المعنى المركب نسبتين احدهما الوجود والعدم الرباط واخرها النسبة الحكمية المعبرة في جملة العقود فاذن هدى
 تنبئك نسبتين فقط جز مفرد للعقد وهى النسبة الحكمية واما النسبة الاخرى وهى نسبة الوجود الى المحمول والموضوع او نسبة العدم الى احدهما
 فهى ليست جزا مفرد بل هى مضمنة فى المحمول والموضوع فالحمول مع تلك النسبة والموضوع معها جز مفرد ثم الساقط عن الاعتبار
 المالية البسيطة هو الوجود والعدم الربطى اعنى النسبة المضمنة فى احدى الحاشيتين وهى راء النسبة الحكمية الرباطية بينهما واما الاخرى منها
 وبين المالية المركبة بحسب بساطة الاجزاء جميعا فى البسيطة وتالف احدهما فى المركبة بحسب ان يؤول الى مفاد يعتقدان لا غيرا لايجاب السلب
 فى المعنى البسيط تجوز للموضوع وثبوتة فى نفسه وليس بية واما النسبة الحكمية والمحمول فيه هو المتقرر والموجود
 للضرورة العقدية ولا يعتبر فيه وجودا وعدم رباطا ولا يقصد فيه ثبوت المحمول للموضوع او انتفاؤه عنه فليس هناك النسبة وحده
 والحكاية بها ليست الاعراضات لموضوع ثم حاصل كلام المعلم الاول ان المعنى البسيط والمعنى المركب متغايران بحسب الحكاية ايضا باعتبار

تضمن المركب للنسبتين استقاطا احدهما في البسيط لان الحكاية متحدة مع الحكمى عنه فاذا اعتبر في الحكاية ليس في الحكمى عنه لم يتجزأ قسم
 فالنسبة الاولى منها اي من النسبتين يقال لها الوجود والباطني وهذا اي الوجود والباطني الذي هو النسبة الاولى لا يختص بالاعراض
 بل يضم كل ما تحوّل فيه حمل مفهوم ما عليه انما كان وعرضيا وجوديا كان او عدديا انتراعيا كان وانعاميا على خلاصات امر العمليات
 البسيطة فان المقصود فيها التصديق بنفس تجوهر الموضوع وصيرورته في نفسه في ظن ما كذا في الحاشية فتفكر في عبارة الى ما يرد
 عليك ياساني في ادال التصديقات لقلا عن الاستاذ اذ حقق مصدر القول قبل عليه كذا في الحاشية هذا التفصيل في التعليق المصنعي
 ولفظ لم يطلب العناية بالمجرد والتصديق بالعقداي بدون ان يكون تلك العلة علة للوجود بنفس الامر كقولك لم يطلب
 الا خلافا يقال ان هذا مجموع وكل ما هو مجموع متضمن للاخلاط فهذا متضمن للاخلاط فالحق بعيد التصديق بمتضمن للاخلاط فقط وليس
 بعلة في نفس الامر بل محلول فيها او بالشيء في نفسه عطف على قوله لمجرد والتصديق يعني لم يطلب علة وجود شيء في نفس الامر
 كقولنا لم كان هذا مجموعا يقال بل لا متضمن للاخلاط وكل متضمن للاخلاط فهو مجموع متضمن للاخلاط علة لوجود مجموع في نفس الامر لا في
 اللفظ فقط والاول دليل في الافادة انية شيء اي وجوده والثاني دليل في الافادة لمية شيء اي علية في نفس الامر ما لم يطلب
 لفظ من الذي هو مطلب الهوية الشخصية اي تفسير للهوية الشخصية العارضة لشخص بالكر لذي اعلم اي ذي العقل كقولنا من هذا
 فالمقصود من السؤال التمييز الشخصي المميز له من بين اشخاص خرا او بحسب من في اعلم عطف على الهوية الشخصية يعني يسئل عن
 بحسب من في العقل ثم الماد من بحسب معنى الكلي الطبيعي الذي هو مقابل للجزئي في شمل النوع والصفة بقرينة وقوعه مقابلا للشخص
 وتحتل ان يراد من بحسب اصطلاح الاسويين يعني ما يكون مشتقا على اشياء متخالفة في المنافع فعلى كلا التقديرين ان رفع ما قيل
 ان قول جبريل اني ام جنى ام ملكي سوال عن النوع فلا يصح كونه سوالا عن بحسب كذا في بعض الجواهر في عدمه منع كونه سوالا
 عن بحسب في القول المذكور مستدبان لا يصح في جواب جبريل انه ملك بل انه ملك ياتي بالوحى الى الرسل مخوذا ذلك مما يفيد
 للسامع متشبهه فتأمل لا تجعل كقولك من جبريل جنى ام انى ام ملكي قليلا كما يعمل لفظ من في هذا السؤال اي سوال عن بحسب
 من ذي العقول لفظ كم الذي هو مطلب تعيين المقدار كقولنا كم ثوبك او عين العبد وكقوله تعالى سل بني اسرائيل كم اتيناكم
 من آية وكيف اين ومتى الذي يطلب بهما تعيين الكيفيات اي في كيف نحو كيف زيد يعني باي كيفية من الصحة والمرض
 مثلا فتصف فيجاب صم مثلا فتعين حصول الشيء في المكان اي في اين نحو اين زيداني الدار ام في السوق مثلا فيجاب في الدار
 مثلا فتعين حصول الشيء في الزمان اي في متى فيقال في جواب من سأل متى يخرج الا ميل في الليل ام في النهار مثلا
 في الليل او نابات جميع ذنابة بضم الذال المعجمة والنون والبار لموحدة بمعنى التاليع التي تواقع للاي ان كان المطلوب بها التمييز
 ذاتيا كان وعرضيا فاجواب على الاول هو الفصل وعلى الثاني انعامته او مندرجة في اصل المركب ان كان المطلوب بها التمييز
 بكون الشيء على غيره الاحوال من المقدار والعدد والكيفية والمكان الزمان قوله قيل فيه حكمه تحريه اي تحري الاشكال انه لو استوجب الحكم
 على الشيء بقصوره بوجه الصدق قولنا كل مجبول مطلق يمتنع عليه الحكم بقرير المزمع ان ذلك الاشكال انما هو على قولهم كل محكوم عليه معلوم
 باعتبارها بالضرورة فنقول لو كان هذا القول صادقا لانعكس بعكس النقيض على مسلك المتقدمين الى قولنا كل ليس معلوم باعتبارها لا يكون محكما
 عليه بالضرورة وهو بعيد معنى قولنا كل مجبول مطلق يمتنع عليه الحكم فالشراح اقام هذا القول مقام ذلك العكس لا تحادها بحسب المعنى جعله
 ناليا للشرطية واجرى البيان في ابطاله فقال اللازم باطل لان الحكم عليه فيه اي في قولنا كل مجبول مطلق يمتنع عليه الحكم بام معلوم ممتنع حكم
 عليه لكونه معلوما فكيف لا يتنوع اي امتناع حكم عليه باعيت ان مناه هذا الامتناع هو كون الشيء مجبولا مطلقا وقد نفى المناه المذكور ج فاستغنى

امتناع الحكم ايضا وانما يجوز مطلقا اي لم يتصور اصلا لا بالكنه ولا بوجهه فاقبض المجهول المطلق لا يتنع عليه الحكم لان المجهول المطلق في القضية المذكورة
 محكوم عليه ولو بوصف الانتاع فكانت الكلية اي قولنا كل مجهول مطلق يتنع عليه الحكم كما ذب لصديق نقيضها وهو السالبة بحسب
 المذكورة هكذا في التعليق المرضي وواقع في بعض النسخ المطبوعة منه لفظ الموجبة الجزئية بدل السالبة الجزئية وفي بعضها لفظ الموجبة
 الجزئية بدلها فتصحيح فاحفظ ثم فوضج الاعضال على ذكرنا في ذلك التعليق ان المحكوم عليه في قولنا كل مجهول مطلق يتنع عليه
 الحكم اما ان يكون معلوما او مجهولا مطلقا واما ما كان يلزم كذبه اما على الاول فلصديق قولنا المحكوم عليه فيه معلوم وكل معلوم لا يتنع
 عليه الحكم فهذا لا يتنع عليه الحكم ههنا واما على الثاني فلصديق قولنا المجهول المطلق فيه محكوم عليه ولو بالانتاع وكل محكوم عليه فهو
 معلوم بوجهه تافا لمجهول المطلق فيه معلوم بوجهه ما ونجعل صغرى لقولنا كل معلوم بوجهه ما لا يتنع عليه الحكم فالمجهول المطلق فيه لا يتنع عليه
 الحكم فذا خلف واجيب عنه بمبنى هذا الجواب على ان المحكوم عليه بالذات في المحصورة هي الافراد بالذات واما الطبيعة فانما الحكم
 عليها المتبعية لافراد حيث جعلت مرة لملأ خطتها والمجيب شارح المطالع بان صدقها اي صدق القضية المذكورة حقيقة
 لانها جارية ولا ذهنية ممكن من غير تناقض فان معناها ثبوت الانتاع اي امتناع الحكم بجزئية على تقدير كونها اي كون الجزئية
 مجهولا مطلقا وهو اي الثبوت المذكور لا يتلزم ثبوته اي ثبوت الانتاع للجزئيات في الواقع حتى يلزم التناقض وصحة الحكم عليها اي
 على الجزئيات باعتبار معلوميتها بوجه ما اي بوصف الجبولية ويكون الحكم عليها صحيحا بذلك الاعتبار وما الحكم عليها بانتاع الحكم
 فانما هو على تقدير كونه مجهولا مطلقا هذا التفصيل في التعليق المرضي واجاب عنه شارح بانه اي المجهول المطلق معلوم بالذات اي
 بوصف الجبولية بحسب نفس الامر حصول هذا الوصف في الذهن بالذات وهو مناط صحة الحكم بناء على ان الحكم على الامر حاصل
 بالذات في الذهن في ذلك الامر هو الطبيعة ومجهول مطلق بالعرض باعتبار ان العقل يجعل اي المجهول المطلق عنوانا لما هو محبوب
 ممنوع عن التصور مطلقا وذلك المحبوب هي الافراد وعليه اي على المجهول المطلق بناء امتناع الحكم فالحكم وسلبه لا اعتبار من فلا
 مخذ ولا تقرير الجواب ان المجهول المطلق معلوم بالذات اي بمفهومه ومجهول بالعرض اي بواسطة الغير وهو بالعرضه هذا المفهوم فاعقل
 يعلم المجهول بعنوانه يجعل هذا العنوان عنوانا للحقيقة التي هي مجهولة مطلقة وان كانت باطله ومحا لا ينجم على هذا العنوان احوال
 في الذهن في سلب عنه باعتبار سلبه عن العنوان المحال فالانتاع انما هو للمعنون وهذا العنوان من عوارضه فاتجه اليه
 الانتاع بالعرض هكذا في بعض الشروح وسبجي تحقيقه اي تحقيق جواب المقدم ان شاء الله تعالى في البصرة التي عقدت
 لتحقيق المحصول قوله واذ كان الانسان آه اي يحتاج الانسان بحسب طبعه في معيشته الى التمدن تفسير لقول المقدم مدني
 الطبع وهو اي التمدن اجتماع اي اجتماع الانسان مع بني نوعه ليعتادوا علة الاحتياج وقشار كواني تحصيل الغذاء واللباس
 والمساكن وغير ما يحتاج اليه الانسان في العيش وذلك التعاون موقوف على ان يعرف من التعريف كل واحد لصاحبه
 ما في ضميره والاشارة اللفظي في العقولات الصرفة وان كانت قد تضي في المحسوسات قال في الحاشية وفي الكتابة مشتقة
 انتهى المقصود ومنه ان جهة اختلاف وهو ان في هذا المقام طريقا آخر سوى الاشارة وهو ان يخلق الله تعالى علما ضروريا في كل
 احد بحيث يعلم دلالة كل نقش على معناه من غير توسط الالفاظ فلا يثبت الاحتياج الى الدلالة اللفظية الوضعية بان ذلك
 الطريق وان كان مكننا الان في الكتابة مشتقة عظيمة للاحتياج الى ادوات يعبر عنها في جميع الاحيان الى الحركات الغير
 الضرورية علانا ان الكتابة تبقى بعد القضاء حاجة الاعلام فقد يلزم ان يطلع على المراد من الايراد اطلاعة عليه هكذا في التعليق المرضي
 فالعلم لله تعالى عليهم الكلام المعبر عما في الضمير اليه اشير بقوله تعالى خلق الانسان على علم البيان فيفسر وان في التعليم يعلم الى

الالفاظ الموضوعية بانرا ما في ضميرهم ومن ههنا يفهم ان الافتقار الى اللفظية الوضعية فلها الاعتبار دون غير من الدلالات
 قوله من ههنا آه اي من افتقار الانسان في التعليم والتعلم الى المعاني المطلقة دون الخصوصيات فكل مناهل التعليم والتعلم
 الذين على صنعة التثنية يحتاجون اليها في التمدن انما هي اي المناط ونايت الضمير عاية للخبر المعاني مطلقا اي مع عزل اللفظ
 عن كونها ذهنية او عينية لا خصوصيات فانها لمخاطبة هذا هو الما توري المنقول من المصراع اي في الحاشية الذهنية قوله دون
 بصور الذهنية آه قد خلت القوم في وضع الالفاظ اي في الامر الذي وضع له الالفاظ اعني الموضوع له فغنى العبارة مساهمة كما
 لا يخفى في التفصيل في التعليق المرضي فقبل انما اي الالفاظ موضوعه الامر الذهني قاله الشيخان ابو النصر الفارابي والوعلي بن
 سينا من حيث هو ذهني اي من حيث الكتناف بالعوارض الذهنية لانه اي الامر الذهني المحيث باحيثية المذكورة المعلوم بالذات
 لا انفاء العلم بانفقاء الامر الذهني لا الامر العيني اي الخارجي بما هو عيني اي خارجي يعني من حيث انه مكتنف بالعوارض الخارجية
 والاي يعني لو لم يكن الامر الذهني معلوما بالذات بل كان الامر بعيني معلوما كذلك لا تنفي العلم بانفقاء والتالي باطل فانه ربما تنفي العلم
 بالشيء مع انتفاءه في الخارج كما اذا علم زيد ثم علم عدم ضلما ياق لم يزل يزواله ثم تقرير دليل الشيخين على ما في بعض الشرح ان الموضوع
 ما هو معلوم بالذات ولا شك ان المعلوم بالذات هو الصورة الذهنية لا الخارجية لبقاء العلم بانفقاءها والعلم منفذ ذات اضافة
 لا بلبقاءها من لبقار الموصوف فظهر ان المعلوم بالذات هي الصورة الذهنية وهي باقية فالعلم باق ببقائها عند انتفاءها عن
 الخارج فلاح ان العلم بالذات هو الصورة الذهنية فالالفاظ لا تكون موضوعا لها بل هي موضوعا لبقائها عند انتفاءها عن
 فانه ليس موضوعا للشخص الموجود في الخارج و ايضا يلزم ان يكون كل من القضايا ذهنية انتهى وفيه هي في الدليل المذكور
 جرح بين هو انه لو لم يكن اي يكون الامر الذهني الذي هو الموضوع له عند الشيخين معلوما بالذات ان يستقيم في الذهن بالذات فتوهم
 بوجوب الامرين الوضع والاعين الاستعمال بل يكفي حصوله اي حصول الموضوع له في الذهن بوجبه كما ترى في الوضع العام للموضوع
 الخاص كما في المضمرات اسماء الاشارات قال الموضوع فيها هي الخبريات لكثرة بوجبه على شامل لها فاحصل في الذهن هناك هو الوجه
 الكلي الاتك الخبريات الموضوع لها للالفاظ وان اريد به اي بكونه معلوما بالذات ان يلتفت اليه اي يكون ملتفتا اليه بالذات
 اذا العلم كثيرا ما يطلق على الاتفات فيجوز ان يكون الامر الخارجي ايضا اي كالامر الذهني كذلك اي ملتفتا اليه بالذات
 فاستبان صحة كون الامر الخارجي موضوعا له لا يصح فني كونه موضوعا له كما هو مراد المستدل قيل القائل موضوع الملة والذين
 وشريف المحققين والمحقق الطوسي ان الالفاظ موضوعه للامر الخارجي لانه الملتفت اليه بالذات وانما ان حاصله في الذهن
 بالعرض وهو اي الملتفت اليه بالذات من ضروريات الموضوع له اي لا بد للموضوع له ان يكون ملتفتا اليه بالذات بخلاف الامر
 الذهني فانه مرة لمشاهدة اي لمشاودة الامر الخارجي فالامر الذهني ملتفت اليه بالعرض وانما ان حاصله في الذهن بالذات
 اقول ذلك الدليل مخدوش لان الاتفات قد يكون بالذات الى الطبع من حيث هي هي ايضا علانه يتقنض الالفاظ
 لا يوجد معانيها في الخارج كالمقولات الثابتة ولان الصورة العلمية انما هي الة للملاحظة الشيء من حيث هو وهو هو المعلوم بالذات
 لا شيء من حيث الاتكناف بالعوارض الذهنية كما هو مرسوم المستدل الاول لا الامر الخارجي كما هو المستدل الثاني الا ترى
 تايد لكون الصورة العلمية الة للملاحظة الشيء من حيث هو هو في علم الكنه وفي علم الوجه ان الامر حاصل في الذهن منها اي من
 علمي الكنه والوجه ليس مرة للملاحظة ذي الكنه وذو الوجه وانما ذلك اي كون الحاصل في الذهن مرة للملاحظة ذي الكنه
 وذو الوجه في علم الشيء بالكنه وعلم الوجه بالصورة العلمية مرة لمشاهدة المعلوم اي المعلوم حقيقي اعني الشيء من حيث هو هو

واما الشيء من حيث الالكشاف بالعوارض الخارجية فمعلوم بالعرض ابقاء العلم مع انتفاء في جميع انحاء العلوم اى الاقسام الاربعة
 من العلم بالكنه والعلم بالوجه وعلم الكنه وعلم الوجه ولما كان يتوهم ان يتوهم انه قد يقع ان المراتبة منتفية في علم الكنه والوجه واما العلم
 بالكنه وبالوجه فالمرتبة المشتبهة فيهما هي المراتبة بالقياس الى ذى الكنه وذى الوجه فكيف يصح الحكم بتحقيق المراتبة نظر الى الشيء من حيث
 هو هو في جميع انحاء العلوم اذ لا يقول له المعتبر عدا في علم الكنه والوجه والمعتبر وجه في علم الشيء بالكنه وبالوجه هي اى المعتبر وتانيث
 التفسير رعاية ان المراتبة بالقياس الى ذى الكنه وذى الوجه تفصيل بالازاحة ان المراتبة توفد تامة بالقياس الى الشيء من حيث
 هو هو واخرى بالقياس الى ذى الكنه وذى الوجه فالمرتبة المعتبرة في جميع انحاء العلوم هي المراتبة الاولى والمنتهية في علم الكنه
 والوجه والمنتهية في العلم بالكنه وبالوجه هي المراتبة الثانية فاحصل ان الاتحاد الاربعة للعلوم متساوية الاقدام نظر الى المراتبة الاولى
 ومتفاوتة بالنظر الى الثانية وليس المراد من المراتبة المنتفية في علم الكنه وعلم الوجه كما هو الشائع هي المراتبة الاولى وليس المقصود
 من المراتبة في العلم بالكنه وبالوجه عنى المراتبة بالقياس الى ذى الكنه وذى الوجه هو يحصر معنى ان يذره المراتبة ثابتة فيهما لا غير
 كيف والمراتبة نظر الى الشيء من حيث هو هو عنى المعلوم بحقيقى ايضا ثابتة فيهما فعرق التوهم منقطع بلا ريب فاعلم ذلك
 فالحق يبنى اذا درست لطلان المذهبين المذكورين فاستبان ان الحق ان الموضوع له للالفاظ بنفس الشيء من حيث هو هو علمانيا
 كان اى خارجيا اذ ههنا وسواء كان الشيء حاصل في الذهن بنفسه كما في الوضع الخاص للموضوع له الخاص او بوجه ما كما في الوضع
 العام للموضوع له الخاص فان تخيل في هذا ان هذا التعميم محبة باشته من ان ما وضع بازاء اللفظ هو المعلوم بالذات ظاهر ان المعلوم الكنه في
 يكون حاصل في الذهن بنفسه لا بوجه ما فانه يقول الشارح في الحاشية ما اشهر ان ما وضع له اللفظ هو المعلوم بالذات فليس المراد به
 انه يجب ان يكون حاصل في الذهن بالذات والا تكمل الامر في الوضع العام للموضوع له الخاص كما في اشارة الى المراتبة
 معلوم بالذات عند تعلق العلم به بالذات اما هو الشيء من حيث هو هو لا الصورة العلمية ولا الشيء من حيث الالكشاف بالعوارض
 الخارجية انتهى لا اى ليس الموضوع له هو الشيء من حيث الالكشاف بالعوارض الذهنية اذ الخارجية فان لتعليل لقوله لا اى ان تخيل كثيرا
 من معاني الالفاظ ليست موجودة في الخارج كالمعقولات الثانية فلا يكون الموضوع له شيء من حيث الالكشاف بالعوارض
 الخارجية وكثير منها اى من معاني الالفاظ ليست موجودة في الازمان كلفظ الله تعالى اى كوضع لفظ الله تعالى للشخص الموجود
 في الخارج فلا يكون الموضوع له هو الشيء من حيث الالكشاف بالعوارض الذهنية وبما القينا عليك فظهر ان في لتعليل المذكور لفظا ولفظا
 غير مرتب وليس في وضع الالفاظ تفاوت بل الوضع في جميع الالفاظ على نهج واحد فلا يكون في الموضوع له ايضا تفاوت بل يكون
 على نمط واحد وهو ان يكون الموضوع له في الالفاظ كلها بنفس الشيء من حيث هو هو ثم المقصود منه ازاحة توهم عسى ان يتوهم من
 انه لم لا يجوز ان يقال بالتوزيع بان يكون الموضوع له في معاني الالفاظ الموجودة في الخارج هو الموجود الخارجي في المعاني
 الموجودة في الذهن هو الموجود الذهني وفي المعاني المعرأة عن باتين بخصوصيتين الشيء من حيث هو هو وتفسير الازاحة ظاهر ما قرنا
 انفا عليك تاويلها اى تاويل القولين المذكورين من ان الموضوع له للالفاظ هو الامر الذهني بما هو ذهني وهذا هو القول
 الاول ومن ان الموضوع له للالفاظ هو الامر العيني بما هو عيني وهذا هو القول الثاني الى ما قلنا من القول الثالث وهو ان الموضوع له
 نفس الشيء من حيث هو هو سهل في الحاشية اى تاويل القولين المذكورين سهل بان يراد من الامر الذهني الشيء من حيث هو هو
 والاطلاق عليه شائع ويراد من الامر الخارجي الخارج عن خصوص الالفاظ هو الموجود في نفس الامر عنى الشيء من حيث هو هو شئت
 قوله على الخارج عن الموضوع له بان لا يكون عينه اذ جزاءه آه لا يخفى في حده اى في حد الالتزام لا اى نفى حقيقته عينية الشيء

معتبرة في المطابقة ونفي حقيقتها التجزئية المجزئة في التخصيص فالحاصل ان لول اللفظ اما ان يكون عين وضع له من تلك الحقيقتها او جزاء ما وضع له من حيث انه جزؤه او يكون خارجا عنه بان لا يكون عينه او جزؤه فالاول هو المطابقة والثاني هو التخصيص الثالث هو الالتزام فالمعتبر فيه نفى حقيقتها العينية وتجزئتها فيكون المحصر في الدلالات اثلاثا عقليا لكونه دائرا بين النفي والاثبات لا اى ليس المعبر في حد الالتزام حقيقتها العينية وحقيقتها عدم التجزئية واذن يكون الحاصل ان المعبر في المطابقة حقيقتها العينية وفي التخصيص حقيقتها التجزئية وفي الالتزام حقيقتها عدمها فلا يكون المحصر عقليا لعدم كونه دائرا بين النفي والاثبات بل يكون دائرا بين الدلالات اثلاثا مع احتمالات لما لم يعبر في حد الالتزام حقيقتها عدم العينية والتجزئية بل عتبه فيه نفى حقيقتها العينية والتجزئية فيكون المحصر عقليا دورانه بين حقيقتها العينية وحقيقتها التجزئية ونفى تملك الحقيقتين ثم لما كان يتوهم ان انحصار الدلالة الوضعية في الدلالات الثلاث عقلي مع ان الالتزام عبارة عن الدلالة على الخارج اللازم فتميل عندنا لتحقاق قسم آخر يعجز الدلالة على الخارج الاخير اللازم فكيف يصح كون ذلك محصر عقليا اذ في هذا المحصر يحرم العقل بالانحصار وقد وسمت انتقاده آراءه بقوله بدون اعتبار اللازم في حد المآلة ام بان يكون جزؤه منه فانه لو اعتبر اللازم فيه بطريق تجزئته لزم احتمال المحصر العقلي نعم ذلك اللازم محبة في الالتزام بطريق اشتراطية والمحصر انما هو باعتبار عدد والدلالات اثلاثا باعتبار التحقيق واللازمية لا تحقق الدلالة الالتزامية وفكالاته المآلات ان اللازم خارج عن حد الالتزام نعم هو شرط لتحقيقه وحد الالتزام انما هو الدلالة على خارج فيكون المحصر عقليا لعدم احتمال شتم آخر خارج وهو اى نفى حقيقتها العينية والتجزئية كاف في دفع النقص المشهور ولا حاجة في دفعه الى اعتبار اللازم في حد المآلة ام ثم تفتقر ليقض حد المآلة ام هي المطابقة وبالعكس على ما هو مشهور انه قد يكون اللفظ مشتركا بين الملازم والملازم عليه انه لازم الموضوع لكونه بجرم موضوعا له ايضا فيصدق الالتزام على المطابقة وكذا بالعكس فتقرر الدفع بملامحة الحقيقتها غنى عن البيان ثم ان توهم انه ليس في تقسيم المقدم ذكر النفي صلا فكيف يستقيم كون المحصر عقليا لعدم دورانه بين النفي والاثبات فافرض بقوله ولا يخل المحصر العقلي بين الدلالات اثلاثا فانه دائر بين النفي والاثبات وان لم يذكر النفي في العنوان هذا وان شئت تفصيل المقام وتوضيح المرام فارجع الى التعليق المسمى قوله وعرفته اى يتمتع تصور المعنى وهو الملازم بكونه اى بدون تصور اللازم في مجرى العادة والعرف وان لم يتمتع تصور الملازم عن تصور اللازم عند النقل فهذا اللازم ليس عقليا اى بمعنى امتناع الانفكاك عن انفكاك تصور الملازم عن تصور اللازم عقلا بل هو اى اللازم تلاصق واتصال ينقل الذهن بسببه اى بسبب التلاصق من المسمى الى الملازم الى اللازم كما يوجد بالنسبة الى اى ثم فان النقل ليس عنده علاقة بينهما الا انه لما صدر بوجود عن المسمى باسما كثر اصارا بوجوده والعرف من لوازم هذا الاسم بحيث اذ قيل فلان خاتم ينقل الذهن منه الى انه جواد فقد ختم المقدم بسبب اى العربية قال المقدم في الاحاشية اختار بسبب اى العربية لان محاوره العرب صدقة له كما يلوح من تصحيح تراكيب البلغاء انتهى توضيحه ان المقدم لم يشترط اللازم العقلي فقط في الالتزام كما هو مشروط عند النطقين بل قال عقليته وعرفته فالعلاقة عنده هي لاعم منها كما هو بسبب اى العربية فاخترت بتوهم لان استعمال العرب سلم مقبول الذمول عنده خطأ وهذا معنى قول الشارح حيث اعتبر اللازم عرفي ايضا كما اعتبر اللازم العقلي اذ الذمول عنده اى عن اللازم العرفي واجماله خطأ لان فهم اللازم العرفي من اللفظ الموضوع للملازم كفه فهم اللازم العقلي من اللفظ الموضوع للملازم فاعتبار واحد بدون الآخر جميعا بلا مرجح قوله قيل الالتزام اى لانه عقلي لعدم كون اللفظ موضوعا بارا والمدلول الالتزامية وكل عقلي مجور فالالتزام مجور اما الصغرى فاستبان توضيحا آتفا واما الكبرى فبيناها على ذكرنا في التعليق المسمى ان العبرة في نقلها اى للوضعية فان الغرض استفادة المعاني منها بتوسط الوضع فان ختلج في صدره انه ظهر من ذلك البيان مجورية المآلة ام

في العلوم واما في المحاورات العربية فاما حاله فانه باري غير مجبور في المحاورات كيف ومن احوال الكلام لدى البلغاء على المعاني
المجازية التي اكثرها دلالات التزامية كما هو المشهور بخلاف العلوم فانها انما دوت للتعليم فيجب الاحتراز عما يخل بالعلم وهذا كله هو شجر
العلمية المقصود في الحاشية بقوله انما قيد بالعلوم لانها لم تجز في المحاورات انتهى لنقض الناقض هو الامام الغزالي رح بالنقض ان سلم
ان النقض الذي هو عبارة في مطلق فن المناظرة عن ابطال الدليل بخلاف المدلول عنه او استلزامه فساد آخر لا يخلو ما ان يكون
المنع على مقدمته غير محيطة او مقدمته معينة قالوا وليس بالنقض الاجمالي والثاني بالنقض التفصيلي وبكلا المعنيين ينقض الدليل
المذكور لمجورية الالتزام بالنقض كما قال الشارح اما اجمالا فبان الدليل تجري فيه اي في المنضم مع خلف اي انفكاك مدلوله
وهو مجورية تضمن عنه اي عن الدليل توضيحه على في بعض الشروح ان الدليل انما ينقض على مجورية الالتزام فاسد لانه يجري
في المنضم مع كونه غير مجبور فمخلف الحكم عن الدليل فيبطل الدليل باجرايان الدليل فلان المنضم ايضا على العلم الوضع له اذ
الانتقال من الكل الى الجزء بسبب العقل فالالتزام والمنضم بيان فليفت يترك احدهما دون الآخر مع وجود علة الترك بينهما
على السواء فان قويم انه قد وجد في المنضم وجه آخر لعدم مجرته وهو كونه جزءا من الموضوع له ولا يجوز اقوى من اللازم فلا يلزم من مجر
الاضعف حجر الاقوى ان يج بان علة المودة على حجر الالتزام اعني كونه عقليا مع عزل النظر عن الاقوية والاضعفية تتحقق
في المنضم بلا تفرقة فيلزم مجرته بالضرورة قضاء بالعلة وان ضم الى كون الالتزام عقليا منعه ايضا بان جعل المجبور علة
لكونه مجورا فتقتصر على المنع ونقول لاسلم كون المجموع علة له هذا وقد يقال بالاختصار بانه لو صح دليلكم بجميع مقدماته لزم
ان يكون لالة المنضم ايضا مجورة لانها ايضا عقلية فادرك واما تفصيلا فبان ان اريد بالعقل اي بعقلية الالتزام العقل
الصرف بلا مدخلية الوضع فيه اي في الالتزام اصلا فالصغرى اي قولنا لان الالتزام عقلي ثم لان الموضوع مدخل في دلالة
الالتزام انا وعييت ان لالة اللفظ على الخارج عن المسمى لا يتم الا بتوسط وضعه له اذ لو فرض عدم الوضع للمسمى لم يحقق الدلالة
على الخارج اللازم له وان اريد بالعقل في الجملة بمعنى ان للعقل دفلا وشركة فيه فالكبرى اعني قولنا كل عقلي مجور ثم لان المنضم
معتمد عنهم في العلوم مع ان للعقل مدخلا فيه ايضا اذ العقل يحكم بان العقل الكلي ففهم مستلزم للعقل المجزئ ففهم نعم انه اي المنضم
مجور كالتزام في جواب ما اصطلحنا به معني انه لا يجوز ان يذكر فيه اي في جواب ما يدل على المسئول عنه تضمننا بان يقال حيوان
في جواب الانسان ما هو والتزاما بان يقال قابل العلم وصنعة الكتابة في جواب الانسان ما هو لاحتمال علة لقوله لا يجوز العلم
لمطابق المتبادر فيهم السائل من وقوع المنضم والالتزام في الجواب بانه هو المعنى المطابق لتبادره الى الفهم فوقعه في جواب
ما نحل لغتهم المقصود فالواجب على الجيب كرايدل عليه اي على المسئول عنه مطابقة وعلى اجزاء المنضم بان يقال حيوان ناطق في
جواب الانسان ما هو فالالتزام مجور كلا اي متروك في كل جواب قد عرفت مثاله فتذكر وبعضنا اي بعض الجواب فلما يقال الكاتب
الناطق في جواب ما الانسان والمنضم مجور كلا فقط لبعضنا فاستبان الفرق بين مجورية المنضم والالتزام وهذا كله ما خوذ
من شرح المطالع ولقد اشبعنا الكلام في هذا المقام في التعليق المرضي ثم لما كان المتوهم ان يتوهم ان يقوم استدلالا على مجرته
الالتزام بان الغرض الاصلى غالبا انما هو من المعروف والحجة واما الالتزام فلا دخل له في شئ منها لعدم كونه مبيها للمقصود اعني
اللاية ان المقدم وزيف بان المنضم ايضا ليس له مدخل في الاتصال اذ احده بقوله وهذا اي كون الالتزام مجورا كلا وبعضنا
مرؤ من قال ان الغرض الاصلى في العلوم غالبا يتحقق من المعروف والحجة والالتزام لا يعتبر في شئ منها اي من المعروف والحجة
لانه اي الالتزام ليس مصرحا بالمقصود بل بما يخل بالمرام كما لا يخفى على الاعلام ثم تقرير لازمة ان مرادهم بذلك ان المنضم

مجهول كلا وبعبارة جميعا التضمنين مهور كلا لا بعضا فشمول الاستدلال المذكور للتضمنين الواقع في كل جواب لا يضر داما الواقع في بعض الجواب
فلا ينطق الاستدلال الجبره وتخصيص الاستدلال بالالتزام ليس للبا اعتبار جبره كلا وبعضا كذا في بعض الجواب قولك عليهما اني هذا لازم
المطابقة يعني اذا وجد اوجه المطابقة فان لالة للفظ على الجبره واللازم فرع الدلالة على الكل والمعلوم علم ان بل العربية زعموا ان
الدلالة للفظية الوضعية مطلقا اي سواء كانت مطابقة او تضمنية او التزامية تابعة للقصدي قصد اللفظ والاستعمال فان استعمال
اللفظ في المدلول المطابق كانت الدلالة مطابقة وان استعمل في المدلول التضمني كانت الدلالة تضمنية وان استعمل في المدلول
الالتزامي كانت التزامية ولا ريب في ان الاستعمال في المدلول التضمني والالتزامي لا يستلزم الاستعمال في المدلول المطابق
فالتضمن والالتزام عندهم لا يستلزمان المطابقة كما قال فاستدباب اللزوم اي لزوم المطابقة للتضمن والالتزام عندهم اي عند
بل العربية بلا اعتبار التقديرية بان يقال ان لذلك اللفظ المستعمل في المدلول التضمني والالتزامي معنى لو استعمل اللفظ فيه كان
والاعلية بالمطابقة اذ المحقق الدواني في شرحه للتهذيب ان الدلالة على جزء الموضوع له ولازمه فرع تحقق الموضوع له فان استعمل
اللفظ فيه بالفعل كانت المطابقة حقيقية وان لم يستعمل فيه قط خلافا في ان له معنى لو استعمل فيه كان الاعلية بالمطابقة وهذا
هو التقدير الذي انتهى فخر اخص من المطابقة حيث حكم بلزومها للتضمن والالتزام اعم من الحقيقية والتقديرية والمنطقيون لما لم يكن
الدلالة مطلقا تابعة المقصود عندهم بل كانت المطابقة فقط دون التضمن والالتزام عندهم تابعة للقصدي فان مدلول المطابقة عندهم هو المقصود
بالذات المستعمل في اللفظ بخلاف مدلولي التضمن والالتزام فالتضمن عند المنطقيين عبارة عن فهم الجبره في ضمن فهم الكل والالتزام
عبارة عن فهم اللازم بتبعيته فهم المعلوم صار التضمن والالتزام متلذين للمطابقة عندهم على سبيل التحقيق فذا معنى قوله فاستلزامهما
لما اي للمطابقة بين ظاهر تحقيق لاسرة اي لاخفاء فيه اي في الاستلزام المذكور ويرد على هذا ذهب بل العربية وهو كون الدلالة
مطلقا تابعة للقصدي بقصد التضمن والالتزام المعبرين عند بل المنطق التابعين للموضوع له فهم الجبره في ضمن فهم الكل والتضمن اللازم
بتبعيته فهم المعلوم تفصيل لا يراد ان يلزم على بل العربية اختلال المحصر في الدلالات الثلاث فانما نفهم الجبره في ضمن فهم الكل
ونفهم اللازم بتبعيته فهم المعلوم فالدلالة ههنا متحققة اذ هي عبارة عن فهم شيء من الشيء وليست تلك الدلالة مطابقة ولا تضمنية
والالتزام اما انتفاء الدلالة الاولى فبين امانتفاء الآخرين فلان انتفاء قصد الجبره واللازم فالاحتلال المذكور لازم قطعاً للتضمن
الا ان يقصد واي بل العربية حصر الدلالة القصدية في الدلالات الثلاث لاحصر الدلالة المطلقة قصدية كانت او بتبعيتها
في الثلاث حتى يراد الايراد المذكور فالتضمن والالتزام الميزان المذكوران خارجان عن المقسم فخر وجماع الدلالات الثلاث لا يقع
احصر عندهم ثم وجه التبرير ان الافادة وفهم المعنى انما يتيان بالدلالة ولا ريب في تحققها كليهما في صورة المنقضى فلا بد من
القول بما اخرج بعض نحاة الافادة وفهم المعنى من الدلالة تخصيصه بالانحصار اذ اصطلاح لا يليق لثان المحصلين هذا الافاد
حسن المحققين ولا يراد انتفاء على المنطقيين بهما اي بالتضمن والالتزام على المعنى المختار عند بل العربية تقرير الورد وان اللفظ الموضوع
للكل والمعلوم اذ استعمل قصد في الجبره واللازم فلا شك في خروجه من الدلالات الثلاث على مسلك الميزانيين ما خروجه
من المطابقة فظاهر لعدم كون كل منهما موضوعا له واما خروجه من التضمن والالتزام فلان التضمن عندهم انما هو فهم الجبره في ضمن فهم الكل لا فهم
قصد وكذا الالتزام عبارة عن فهم اللازم بتبعيته المعلوم لا عن فهم قصد انما فهمهم مشاكلا لمذهب بل العربية في بطلان المحصر فلا ريب
لمذهبهم على فهمهم لانها اي التضمن والالتزام بقصد ان المذكوران ليل لقوله لا يراد مطابقتان عندهم اي عن المنطقيين
فاختلال المحصر غير لازم عليهم فخرج الجواب ان التضمن والالتزام المذكورين من انتظام المجاز والمجاز بجميع انواعه مندرج تحت المطابقة

فكذلك ان اذ لم يكن فيهما دلالة اللفظ على الموضوع له فظاهر ان الجواز واللازم في
صورة العقل ليس بموضوع له لانه قبوله محل الوضع الماخوذ في المطابقة على العيوض النوعي والشخصي فقراره ان الوضع المعتبر
في المطابقة اعم من ان يكون نوعيا او شخصيا والوضع النوعي يتحقق في الجواز وان لم يتحقق الوضع الشخصي هناك فيصدق على
دلالة اللفظ على المعنى المجازي انها دلالة اللفظ على الموضوع له فتكون مطابقة قطعاً قوله واحتج ان الكلمات آه وهي التي تدل
بما دلتها على نسبتها ان وسوسك جنو الوهم بان المادة في مقولات كان من نحوناك وانك الكين محفوظة مع انها لا تدل على
النسبة الرباطية فلا بد من قيد لا يخرج هذه المقولات فاقطع عرقه بان المراد دلالة الكلمات الوجودية بما دلتها على نسبتها مع الترتيب
المخصوص بهما بين البين ففقدان الترتيب في المقولات المذكورة وهذا كله توضيح لما في الحاشية اي مع الترتيب المخصوص بها
فلا يرد لمقولات نحوناك في قلبك ان فانه لا يدل على النسبة انتهى بتدليل بيدها على اننا باجاء الاربعة الثلاثة وانما اعتدوا
من الروابط الزمانية اي فكون الكلمات الوجودية دالة بما دلتها على نسبتها عذوها من الروابط دلالة ما بهيئتها على الزمان
سموها وروابط زمانية وتوضيح ان الناقصة مثلاً لا يدل على الكون في نفسه بخلاف كان التامة بل يدل على كون شيء هو
اسم كان شيئاً هو خبر كان ثم ذكر الشيء الثاني بعد اي ما دم يذكر كان بل يذكر بعده وهذا المعنى كون غير مستقل في نفسه
اي الوجود الابطى تفسير لكون شيء شيئاً وذلك الوجود معنى حر في شئ منه على هذا المدعى البديهي الوجود في بقوله فالتدليل قلنا
في مثلاً ابتداء في جواب سؤال لا يفهم منه معنى يحصل بل لا يفهم منه المعنى مطلقاً فانه نسبة لا تعقل الا بعد تعقل الطرفين
فكيف يكون لهما حال الافراد دلالة على المعنى بل الدلالة على المعنى غير المحصل في حال الافراد انما هي للاسماء اللازمة للاضافة
وهذا وجه من وجوه الفرق بينها وبين الادوات هكذا في الحاشية الزائدة على شرح التهذيب لا تحقق الدواني حتى يفهم لها
اي الى كلمة في كلمة اخرى فيقال في الدار مثلاً كذلك اذا قلنا كان ابتداء في جواب سؤال لم يقف ذهن على معنى تام بل هو
الاقتضام فيما اي في وكان في معنى واحد لا فرق بينهما في الاستقلال وعدمه كيف وكل منهما سوار في الدلالة على المعنى الابطى
الاخر مستقل لعدم دلالة ما على الافراد على بل دلالة على نسبة هي حالة بين حاشيتها فلا يحكم عليها وبها وبها منفرد
فعم لو اقرن بها لفظ آخر يتم فقصاصنا يصح كونها محكوما عليها وبها تعقب عليه السيد الزاهد بقوله بل لا يصح هذا ايضا الا بالعرض
فان معناها في نفسه لا يمكن ان يتعلق بالقصد بالذات فلا يمكن ان يتعلق بالحكم بالذات فعلى تقدير الاقران لا يصح ان يخبر عنها
كما لا يصح ان يعتدل على تقدير الافراد بل صحة الاخبار في حال الاقران انما هي للاسماء اللازمة للاضافة وهذا وجه من وجوه الفرق
بين هذه الاسماء وبين الادوات والكلمات الوجودية انتهى بعبارة ثم اعجب من بعض الفاضل حيث نسب هذا الكلام الى نفسه
فقال قول بل لا يصح هذا ايضا الا بالعرض فان معناها في نفسه لا يلزم الا ان يحل على التوارد فادرك كذا في التعليق الاخرى قوله
فكذلك آه المشهور انها بصورتها اي بهيئتها الحاصلة من الحركات والسكنات وترتيب الحروف وهذه هي بصيغتها تدل على الزمان
وتدل على نسبة الى فاعل تا اي فاعل معين اي معين كان وليس المراد منه فاعل غير معين كما هو الظاهر من الابهام والالتماس
وعدمه في قولنا زيد ضرب وبما دلتها على بحيث انتهت ان عليان اللفظ لودل بما دلتها جوبها على الزمان لم يكن كملت بل ساج
ولودل بما دلتها على نسبة الى فاعل ما كان اداة لا كلمة كما لا يخفى وعرض عليه المتعرض هو المحقق المروي في حاشيته على الشر
اجالى للتهذيب حيث افاد بقوله انت تعلم انه لا فرق بين الفاعل والزمان فلا وجه جعل احدهما جزاء والاخر خارجا فينبغي ان يكون
نسبة اظهرية جزاء لا نفس الزمان كما ان نسبة القيام جزاء لا نفس الفاعل انتهى بان اعتبار النسبة الفاعلية في الكلمة دون

اعتبار النسبة الزمانية باعتبار نفس الزمان دون نفس الفاعل ترجيح بلا مرجح الا ان يقال اني يجب ان يكون الماخر من اراد وبالنسبة
 والماخوذ في حد الكلمة الكبرية في الزمان ساسية لا اى لم يريد وانفسه اى نفس الزمان فالنسبة الزمانية والنسبة
 الفاعلية فانهم ساسان للترجيح بلا مرجح وحق ان نحتاج الى معنى للفعل الذى هو الكلمة عند بل المنطق ارجا الى مستقل بالمفهوم
 واشتراط عليه وقوعه محالاً بغيره العقل الى تلك الاشياء من الزمان والفاعل واحد فما اشتراك الفعل الاشتماله على نسبتة بلولة المعنى
 مستقل دون المطابقى كلام ظاهرى كيف ذلك الصريح لا عند بل المنطق لا اعتبارهم لنفسهم فى ضمن المطابقة ولا عند بل المعزى
 لا اعتبارهم الاستعمال فى طلق الدلالة هذا افاده المحقق الزاهد فى حاشيته على شرح له تنزيه للمحقق الداني لانه اى الفعل محقق
 فاعيد على التخصيص بنسبته الى اى فى آخر بحث المعرف كذا فى الحاشية قوله ليس كل فعل آه هذه المسئلة معركته الآراء ولم يات فيها
 احداً يتعلق قلب الاذكار بل جيتد وفى ايراد امورها بالالفهم القويم والدن يستقيم اشد الاباء وغاية تفهيمهم فى هذا المرام ان
 الفاعل جزء منهم انما يطلب المتكلم بل عليه التنازل على الماخذ الهمة فى المتكلم الواحد والنون فى المتكلم مع غير توضح المرام ان المصانع
 الماخذ المتكلم بل جزء منظمها على جزء معناها وكل ما يراشاه فركب فالماخذ المتكلم كمال الكبرى فغنيته عن البيان اما الصغر
 فتقرر بان التنازل على الماخذ الهمة والنون على المتكلم والباقي على احدث وتوحيده اى كون الفاعل جزءاً لمفهوم الماخذ
 والمتكلم امتناع فتمسكه اى بصرح الفاعل بعد ما اى بعد الماخذ المتكلم التاكيد الكافي قولنا تمشى انت وشمى انا وشمى نحن فانت
 وانا ونحن تاكيد للفاعل الفاعل انما هو فى الفعل بخلاف الغائب فان الفاعل ليس جزءاً لمفهومه المذكور بعده لا يصلح للتاكيد فزيد
 فى قولنا يمشى زيد فاعل حقيقة لا تاكيد فلا يكون مركباً مثل الماخذ المتكلم هذا التخصيص فى تعليق المعنى ولما كان نظير العرب اى
 بل العرب تصبور اجتمعوا على اللفاظ على خلاف منظورات المعانى اى المنطقيين فان منظرهم بالذات الى المعانى عند وجهها اى عند
 الماخذ المتكلم من الكلمات اى الافعال اما المنطقيون فعند وجهها من المركبات فاختلاف جهتي النظرين يرفع المطابق عن
 الاصطلاحين اقبال اشارة الى اننا سلمنا ان التنازل على الماخذ الهمة على المتكلم المفرد والنون على المتكلم المتعدد وكلنا نسلم
 ان هذا القدر يقتضيه التركيب حتى يحتمل الصدق والكذب كيف دنا من الحقيقة لو كان الباقي من اللفظ يدل على الباقي من المعنى ويس
 كذا كذا فان الباقي من اللفظ لا يمكن الابتداء به فلما يمكن ان يتلفظ به فلما يكون لفظاً او لفظاً والاقوله ومن خواصه آه لما كان
 يتصلج فى بعد ان خاصته شئ لا توجد فى غيره بل تكون مختصة بذلك الشئ فلو كان من خواص الاسم كونه محكوماً عليه كان مختصاً
 بالاسم والتالى اطلب الحقيقة فى اجل كما فى طسوف اشراط فان المقدم فيها تكون جملة قد حكم عليها بالحكم الاتصالي كما فى قولنا
 زيد كاتب فقيضه زيد يس بكتاب اذا بطل التالى فبطل المقدم فلم يصح ما قال المصنف من خواصه حكم عليه راحة اشراج بقوله اى القياس
 الى اى خواصها الاداة الحكمية تقرير المازاة ان تلك الخاصة ليست خاصة حقيقة للاسم حتى يتوجه الاختلاج المذكور بل انما هى خاصة
 اضافية بالقياس الى اى خواص الاسم فكون الاسم محكوماً عليه خاصة للاسم بمعنى انها لا توجد فى اى خواصها واما تحققها فيما عدا الاسم من طرف
 الاشراطيات وبعض الحملات فغير قاطع المرام وقبيل يجب بانه انما يصح حكم على الجملة اذا لوحظ طرف الحقيقة على الاجمال فتصير اذن فى تناويل
 الاسم المفرد وقولنا هذا لازم لذلك فالحقيق ذلك فحج يكون خاصة حقيقة للاضافة فلو كان والا فتدبر وجهى طرف الاشراطيات
 وفى بعض الحملات قولنا زيد عالم فقيضه زيد ليس بام قوله ومن حرف جر آه هذا الايراد ما اوردده الامام الهام فخر الملة والدين المراز
 فى الملخص حيث قال ان فى قولهم ضرب فعل باض من حرف جر حكماً على الفعل وحرف والا لكان كذا با على تلك الناحية اى كون
 الاسم محكوماً عليه بان كلمة من ضرب فى قولهم من حرف جر وضرب فعل باض من حرف وتعلل والا امتنع حمل حرف جر وفعل باض عليها

لما عرفت ان اتفاق العالم تارة لا يتفق انما خاص مع كونها محكوما عليها ثم تقرر لا يرد على ما في شرح المطالع ان قولكم الفعل لا يخرج عنه خبر فالخبر عنه ما ان يكون
 اسما فعلا وانما كان يكون كذا ما اذا كان اسما فلان كل اسم يصح ان يخرج عنه وكان لا يخرج عنه فيلزم الكذب واما اذا كان فعلا فلا يخرج عنه بانه
 لا يخرج عنه فيفعل الفعل لا يخرج عنه فيلزم التناقض احيب عنه اي عن ايراد الامام بان الحكم ههنا اي في قولهم من حرف جر وضرب فعل ماض على نفس اللفظ هو
 فاعني ان لفظ من حرف جر والضرب فعل ماض وان معناه اي معنى اللفظ يعني ليس الحكم على معنى من يكون حرف جر ولا على معنى ضرب يكون فعل ماض
 واللام الصحيح الكلام ومن جواس الاسم هو هذا اي كون معنى الاسم محكوما عليه وان ذلك اي الحكم على لفظ الاسم فوجوده في غير الاسم
 لا يقع في الخاصة والتفصيل اي تفصيل الجواب على ما في شرح المطالع ان الاخبار عما هي عن الحرف والفعل باعن لفظهما فلفظ سواء ذكر اللفظ
 وحدهما نحو ضرب كلمة ومن حرف او مع غيره ناسخ لفظ ضرب غير محكي لفظ من مفردا وعبرتهما بلفظين آخرين نحو الفعل يرفع الفاعل
 وانحسرت يكون آية لتعرف حال الغير وعن مفهومهما بان يعبر عنهما بغير لفظ موضوع بازاءهما كما يقال معنى الحرف غير مستقل
 ومعنى الفعل محذور بالزمان فانه قد عبر عن مفهوم من ضرب بلفظ معنى الحرف ولفظ معنى الفعل فاذن اللفظان غير موضوعين بازاء
 مفهوم من مفهوم ضرب بل الموضوع بازاءهما من ضرب ولفظهما مع صميمته كما يقال معنى ضرب غير معنى في اوبه اي بلفظهما بلا صميمته
 وهذا الاخير متفق في الفعل والاداة وما سواه جائز في سوى الاسم فالحاصل ان الحكم على معنى اللفظ مع البعير عنه بلفظ موضوع له من
 غير الضمام لفظ اخر اليه من خواص الاسم ولا يوجد في غير ذلك كما يحكم على معنى زيد اعني الذات المخصوصة من غير الضمام لفظ المعنى وغيره
 اليه بالقيام مثلا قال في الحاشية وما قيل اي حبيب عن ايراد الامام ان كلمة من هذه اي المذكورة في قولنا من حرف جر علم لما هو
 الحرف حقيقة وليس به حرف فاعل هي اسم فالحكم عليه في ذلك القول هو علم الحرف لا الحرف نفسه العلم من قسم الاسم وكذلك
 ضرب في قولهم ضرب فعل ماض علم لما هو الفعل حقيقة وهو اسم وليس الفعل فليس شي يعقد به فانه لم يقل به احد من علماء اللغة فاذن
 عدم الوجدان لا يدل على عدم الوجود ولم لا يجوز ان يكون القائل بالعلمية من اهل اللغة او يكون ايا عنهم فافهم وكيف يلتزم ذلك
 اي القول بالعلمية في المهمات هذا حيث آخر ذلك القول باننا سلمناه لكنه لا يجري في نحو حقيق مهمل فانه حكم على حقيق بكونه مهمل
 مع انه ليس باسم ولا احتمال للعلمية فيه لكونه مهمل ليس بموضوع لشيء مهمل كما لا يخفى انتهى ولا يخفى عليك تأكيد القول بالعلمية ورجح
 لما قال المصنف في الحاشية ان من الاعلام ما هي منقولات فلم لا يجوز ان يكون من هذه وكذلك ضرب عليلين منقولين عما هو الحرف
 وفعل حقيقة عند الجمهور وعند سيبويه كلها اي كل الاعلام كذلك اي منقولات وليس علم من الاعلام مبرجل عنه وكما صرح المصنف
 فيهما سياقي وليس على علماء اللغة البحث عن المنقول اليه بذا وقع توهم وهو انه لو كان من ضرب عليلين كان احد نقله من علماء
 اللغة وليس فليس بان البحث عن المنقول اليه ليس من طائف علماء اللغة حتى نقله صحتهم واذن لا يتم قول المصنف في الحاشية
 من انه لم يقل به احد من علماء اللغة ثم اراح قول المصنف في تلك الحاشية وكيف يلتزم انه بقوله ولا اشكال في الالتزام اما عرفت
 انه قد شاع ان اللفظ اذا اريد به نفسه صار علما ولا يجب الوضع للمعنى في علمية وهذه ايضا بطلانها فانه قد فطن بها بعض النحويين
 واذن الامر في صحة ذلك الالتزام ايضا اي كما لا اشكال في عدم كون القول بالعلمية منقولا من علماء اللغة قال في الحاشية
 قال البعض النحويين اللفظ اذا اريد به مجرد اللفظ كان علما نحو حقيق مهمل قيل لانه كلامه ولا يتركب الاسن كلمتين وحقيق
 ليس بجملة الا اذا صار علما لحقيق المهمل كذا في غاية التحقيق انتهى لا يخفى على النفس التقطعي ان هذا من الكلمتين لما هو خوذتين
 في تعريف الكلام اعم من ان يكون حقيقة او حكما وحقيق كلمة حكما لانه في تاويل هذا اللفظ مهمل فاعلم ان مقتضى الجواب
 باختلاف العلمانية انما هو الجواب عن انقضاء من ضرب فقط فعدم جريانه في المهمات لا يشتم رائحة القبح لاصل المقصود واذن لا ضرورة

لا لزوم الا لزام فتبصر قوله وايضا في تقسيم آخر مطلق المفرد والمطلق غير ما هو من كاشية الزائدة على شرح التهذيب الجاهل في
 متعلقك ان مطلق المفرد غير مطلق الشيء هو الذي يتحقق تحقق فردا ولا يتحقق بانفائه ويجري فيه احكام العموم والخصوص جميعا وهو
 موضوع القضية المعهدة القدائية واما المفرد المطلق فيعبر عنه بالشيء المطلق وهو الذي يتحقق تحقق فردا ولا يتحقق بانفائه بل بانفائه جميع
 الافراد ويجري فيه احكام العموم فقط وهو موضوع القضية الطبيعية والاليفة جواز كون الكلمة والاداة على تقدير اتحاد معنيهما علما او متواطىءا
 او شككا والناك في اطل ما سيذكره فيحتاج عن قريب الى مقدم مثله واما الملازمة فلما في كاشية انه لا يزوج كون خصوصية الاسم
 ملغاة في هذا التقسيم لان المنسوب الى الشيء المطلق بالمتخصص به بان لا ينسب الى شيء من الافراد ويجوز ثبوتها جميعا اذ لا دخل
 في شيء من الخصوصيات فتأمل انتهى تقرير المرام انه قد وضع له بيان للعموم معتبر في المفرد والمطلق في قسميه مختلف الى جميع افراد
 من الاسم والكلمة والاداة ويلحق خصوصية الاسم فلما ان الاسم ينقسم الى العلم والمتواطىء والمشكك فذلك يكون كل من الكلمة والاداة منفصلا
 الى هذه الاقسام ثم بين في الشرح بطلان الثاني بقوله مع انها هي الكلمة والاداة لا يتصفان بالكلمة والجبرية تفصيل المقام على ذكرنا
 في التعليق انه قد شاع في الجاهل ان المنقسم الى العلم والجبرية والمشكك هو الاسم فاصلة وشيكا كانه شريف المحققين بان
 الكلمة والجبرية وغيرهما من صفات المعنى اولها بالذات وحمل ما به بالذات والكلمة والاداة المتصلان الحكم عليهما فلا يتصفان بواحد من
 هذه الاقسام فلا بد في المقسم من تخصيص الاسم بخلاف المنقسم المشترك والمنقول والحققة والمجاز فانها اولها بالذات من صفات اللفظ
 فلا بأس بالانصاف فان الحكم على اللفظ والكلمة والاداة صحيح ولم يعبر الاسم في المقسم بل اعتبر المفرد كما هو المشهور بين الجمهور لان الاشتراك
 وكذا انتم في الحقيقة والمجاز قد يوجد في الكلمة والاداة لكن فانها مشتركة بين الابداء والتبعية وتسمى بمعنى قبل وادبر وقد جعل اللام
 منقولا عن التعليل الى العاقبة فقل صلى على معنى دعاء الى الاركان الخصوصية وفي اذا استعملت في النظرية تكون حقيقة واذا استعملت بمعنى
 على تكون مجازا وقل اذا استعمل في معنى يكون حقيقة واذا استعمل في معنى يضرب الشك يكون مجازا ايضا اي كما يوجد الاشتراك في الاسم
 على ما هو المشهور علما ان عبارة المراد به اي بالاسم فيما هو المشهور كذا في كاشية مطلق اللفظة الدالة سوار كانت سما وغير ذلك ما صح
 في الشفاء تقرير العلامة ان المراد بالاسم الذي جعل مقصدا في مشهور ليس متقابلا للكلمة والاداة بل المراد منه اللفظ الدال سما
 كان وكلمة او اداة فيرجع الاسم ايضا الى بان المقسم هو مطلق المفرد فجملة مقصدا ابتداء اولي كما فعله المصنف قال الشيخ في الشفاء بخن
 نفي بالاسم كل لفظ دال سوار كان لا يخص بالاسم او كان لا يخص بالاسم الكلمة او الثالث الذي لا يدل لا بالمشارة انتهى قوله ان
 الحمد معناه اي ان واحدا وضع المراد بالوضع سببا ما يعم جميع انحاء معنى تعيين اللفظ بازاء المعنى مطلقا وان حمل على المتبادر
 ما وضع له ابتداء ففى قوله ان كثر استخدام كذا في كاشية قوله فيها استخدام بان يرجع ضمير الى المعنى المستعمل فيه اللفظ سوار كان وهو محال
 ام لاحتمال ثبوت الجواز ايضا بالعدد بمعنى ان لا يكون له معان متعددة من حيث هو كذلك اي من حيث له معناه واحد لا يلائم
 فيه تعدد والمعنى فلا يرد بالعلم المشترك كقوله على اعتبار كاشية وتقرير الورد وان تعريف الجبرية غير جامع فانه يخرج عنه العلم المشترك
 الموضوع لمعان متعددة وذلك باعتبار التعدد في العلم المشترك بخلاف الجبرية المعبر فيه بالوحدة ووجه عدم الورد بعد ما حقه كاشية ظاهر
 فان تعدد المعنى ليس لا باعتبار تعدد الادوات واما في الوضع الواحد فالملحوظ هو المعنى الواحد فيصدق في كل وضع مع عزل النظر عن الوضع
 الآخر انه موضوع لمعنى واحد من حيث هو واحد فالنظر الى هذه كاشية مندرج في الجبرية فيما بعد هذا اي فيما يذكر بعد هذا القول اي بان الحمد
 معناه الواقع في تعريف الجبرية وذلك المذكور هو قول المصنف في تشخيصه معناه جبرية ولا يرد ما جئنا به في تعريف المتواطىء
 والمشكك تقرير الورد ان توضح المعنى بدون اعتبار الشخص ما هو في تعريف المتواطىء والمشكك فيخرج عنه اسم الجبرية المشترك كالعين لتعدد

معناه فلا يكون لك التعريف منعكسا وتقرر بعدم اللورد وبعد ملاحظة كميته ظاهرا فان كون علم الجنس المشترك مشتركا انما هو باعتبار
 اوضاع متعددة واما دخوله في المتواطىء المشكك ليس الا باعتبار اتحاد المعنى بحسب منج واحد فان اعتبر فيه اتحادا وضع له بعدد معين
 هو واحد فانه طابق لما افاد بعض المحققين من انه بعد اعتبار كميته لا يرد النقص على تعريف المتواطىء والمشكك با غير جامع يخرج
 علم الجنس المشترك عنه كذا في التعليق المرفى فهذا التقسيم الى قسمين الاول بالقياس الى المعنى الواحد كما ان التقسيم الثاني بالقياس الى المعنى
 الكثير فلهذا منع شخصي من اعتبار الشخص فيما وضع له فيكون جزئيا حقيقيا اى في عرف اهل المنطق بحيث لو فرض كونه متصورا بنفسه
 اى بواسطة احواس انما قد ناد به بناء على ان الاختلاف بين الكلبي والجزئي انما هو باختلاف نحو الادراك كما سياتي كذا في الحاشية
 قوله فيما الاختلاف نحو الادراك بان الشئ المدرك باحواس جزئي والمدرك بالعقل كلي فاجزئية والكليته ليستا باعتبار ان في الجزئي
 شيئا داخل في قوامه وليس ذلك الشئ معتبرا في الكلبي بل هما خوان من الادراك قد تعلقا بشئ واحد يمنع هذا التصور عن تجزئته كثر
 وقد يسمى علما اى في عرف النخاة واما اختاره انما هو في كذا جزئي بل العلم فهو ادلى لبناء وله سائر الجزئيات علما ما كانت أم فلا يرد
 الاعضاء الى الضمائر واما الاشارات بان معناها مشخص مصنعا مع انها ليست باعلام بطلانها فلا يشكك بالاعلام التي معانيها
 غير مدركة بحس وانما ذكرت معانيها بالصورة الكلية تحريرا لشكك ان اعتبار الشخص المانع عن الشركة في الجزئي يستدعي خروج
 الجزئيات التي لا يدرك معانيها بحس وانما سبيل الى ادراكها بالوجود الكلية كلفظ الجمالة جبريل وكما قال الحكماء ان الوجه تعالى
 يعلم الجزئيات بوجه كلي وذلك لان الوجود الكلية ليست بشخص مافعة عن الاشتراك بين الكثيرين فلا يكون تعريف الجزئي
 جامعاً وتقرر بحسب ان المراد بكون الجزئي مشخصا انه لو فرض كونه متصورا بنفسه لا بصورته الكلية يكون ذلك التصور انما عن الشركة
 والامرية في صدق هذه الشرطية على تلك الجزئيات فتصورها بالصورة الكلية الصالحة للاشتراك بين الكثيرين لا ينافي منعها عن الاشتراك
 بالكمية المذكورة فالتعريف جامع قطعاً ثم ان الخلل في الصدر ان علم الجنس خواصاته وحضاج علم مع ان معناه غير شخص
 بحيث يكون تصور المانع عن الشركة فلا يكون تعريف الجزئي جامعاً فانه يقول الشارح واما العلم الكلبي فليس علما في عرفنا
 اى عرف اهل المنطق فلا بد من اخراجه من التعريف والا يلزم كونه غير مانع لنفقي عليك ان العلم عبارة عما وضع لشئ معين بحيث لا
 لا يتناول حسب ذلك الوضع غيره فان كان هذا الموضوع له المعين مشخصا لا يقبل التكاثر من حيث نفس مفهومه فهو علم شخصي وان كان
 كلياً يعبر فيه قيد زائد وهو كونه محدودا في الزمن فاحضر عنده فاعلم بحسب سامة فانه قد تصور الوضع مفهوم الاسد اعني الحيوان
 المنفرد من ثم وضع له باعتبار تعيينه وحضوره في الزمن لفظ الاسامة واما لم يعبر فيه تعيينه اى على نفس الطبيعة من حيث هي
 اصلا كالانسان والفرس لا يكون علم جنس بل هو موضوع باراد الطبيعة بلا شرط شئ مع اعتبار الحضور الذهني اى بالعلم بالقييد فلا ينافي
 العموم واما ينافيه هو الشخص لو قيل انه موضوع للماهية مع الوحدة الشخصية الذهنية كان جزئيا ويلزم عليه ان يكون طلاقا على الافراد
 مجازيا كذا في الحاشية قوله فيها اى لا على وجه التقييد المقصود من هذا التفسير اذ لو فهم وهو ان اعتبار قيد الحضور الذهني في مفهوم
 علم الجنس غير صحيح اذ التقييد نافي في العموم المعبر في مفهومه كذا لانه على الخصوص تقرير الازالة ان اعتبار ذلك القيد انما هو في
 العنوان لا في المعنوي حتى ينافي عموم كل المعنوي مطلق عن التقييد قوله فيها ويلزم عليه اى يلزم على القول بكون علم الجنس
 موضوعا للماهية مع الوحدة الشخصية ان يكون اطلاق علم الجنس على الافراد مجازيا مع انهم صوابان هذا الاطلاق حقيقة
 كما هو الحق جهرا زعماء قيل ان موضوع للماهية مع الوحدة الشخصية الذهنية معناه اى معنى علم الجنس امر كلي قابل للاشتراك بين
 الكثيرين فلا يكون علما انما اطلاق العلم عليه اى على علم الجنس في الاحكام اللفظية فلا يتوهم انه لو لم يكن علم الجنس علما في الحقيقة

لم يصح المطلق لفظا سليما مع ان الاطلاق شاع عنه ولم يزل يطلق العلم عليه باعتبار ان الشخص متغير في مفهومه بل بالنظر الى الاحكام
 اللغوية نفى المطلق انما هو باعتبار الاول لا باعتبار الثاني فلا منافاة بحجة المقال انه لما كان نظير الصنعة متصفا على المعاني فان حرجوا
 علم الجنس من العلم اذا كان مستطاعا نظر الى العرب على اللفاظ فعدوه من حرجي بل هذا التحالف الاصطلاحي باختلاف النظيرين هذا كله مبتدأ
 وادخال موضوعا بالمعربة والفرق بين علم الجنس وبين اسم الجنس التكرير وفرض اعتبار الحضور الذي منه في العلم دون الاسم علم
 ان هذا الفرق انما يحتاج اليه اذا كان اسم الجنس متكررا او كان عبارة عما وضع للماهية من حيث هي كما هو مذموب البعض لو كان
 عبارة عن موضوعا للفرق المنتشر كما قيل فلا حاجة الى ذلك الفرق فان التفرقة بينهما من غنية عن البيان في تعريف الحق ان
 اسم الجنس معر فبالعلم بالجنس كل رجل من الفرس لانه في دلالة علم الجنس على التعيين بالادوية لا بالاسم اي بحسب الذات بخلاف
 اسم الجنس فان دلالة على التعيين انما هو بواسطة العارض هو اللام قوله يفضل فيه اي في الجزئي المضمرات اه وفيه بحث وهو
 ان ضمير الغائب قد يرجع الى الجنس فجميع البحث على ما فاد السيد السند في حاشيته على شرح المطالع انه لا اشكال في كون حجي ضمير
 المتكلم والمخاطب احدا بالشخص في الاطلاق انما وانت يراجه متكلم ومخاطب مطلقا وعموم الخطاب عبارة عن ارادة كل شخص ممن يصلح
 ان يخاطب به لا عن ارادة مفهوم كلي شامل فلا يقيح في شخصيتها وانما الاشكال في ضمير الغائب اذا كان راجعا الى الجنس فقولنا
 بحسب النامي جز للحيوان وهو جز للانسان من البتين ان الجنس كلي فاذا كان يكون مدلول ذلك الضمير كليا فكيف يندرج تحت الجزئي
 المقابل له والاشارة ايضا قد تكون اليه اي الى الجنس بمعنى ان السراج اسماء الاشارة تحت الجزئي الحقيقي ايضا بحث اذ قد يكون
 المشار اليه جنسا كما في قوله صلى الله عليه وسلم انكم لتخضبون بهذا السواد واجب الجيب هو شريف الفحول في حاشيته على شرح
 مختصر الاصول بان مرجح ضمير الغائب هو المذكور سابقا سواء كان لفظا وهو عبارة عن كون الشيء ملفوظا به صريحا قبل
 ذكر الضمير نحو ضرب يد غلامه او معنى وهو عبارة عن ان لا يكون الشيء مصرحا به لكن يكون هناك ما يقتضي ذكره معنى لكون مرتبة
 الفاعل التقديم على المفعول نحو ضرب غلامه زيد هذا تفصيل في تعليلنا المرضي او حكما وهو عبارة عن ان لا يكون الشيء مصرحا به
 ولا يكون شي من سياق الكلام او سابقا مقتضيا للذكر معنى الا ان حكم الواضع ان مفسر الضمير ما يصلح مرجعا له بل ان يتقدم
 يقتضي ذكره حكما فالمرجع المؤخر لفظا الغرض مقدم حكما كما ان المخدوف لعله في حكم الثابت هو من حيث هو مذكورا فافصلا جزئي
 لا يحتمل الشبهة تقريره بان مرجح ضمير الغائب في بصورة المذكورة وانما كان جنسا للكل لا بد وان يكون مذكورا سابقا ولا شك
 في ان الذكر للذكر في الحصول شخص مانع عن قبول الشبهة وان كان مفهومه مع قطع النظر عن الذكر السابق كليا هذا رايه احسن
 لتحقيقين بان هذه البجته الخصوصية اعني المذكور بما هو مذكورا لا تعتبر في المرجع كما يقتضيه الضرورة ولو اعتبر لم يكن حمل الكل عليه
 فلا يصح قولنا الانسان كلي فهو مفعول على كثيرين في نفس ذاته فانه ليس بجزئي حقيقي البته وانما في الجواب ان يقال ان المصنف
 ما اراد دخول المضمرات في الجزئي الحقيقي جميعا صانفا وانشا صها بل حكم بالادخال بالنظر الى الاكثر والغائب في هذا الاستعمال
 الذي ذكرنا متواطؤا ومشكك لقله هذا القسم لم يورده تحتها احالة الى فهم المتكلم انتهى وكذا ما ايشار اليه كما فصر بما هو حاضر ولو في الذكر
 فانه جزئي حقيقي لا يحتمل الشبهة ثم فاد الشارح جوابا آخر عن البحث المذكور على ضمير الغائب بقوله وما اسهل عليك ادخاله
 وخال ضمير الغائب فيه اي في الجزئي الحقيقي بالقياس الى المعنى الشخصي بالقياس الى المعنى بحسب تقريره الجواب ان ضمير الغائب ليس
 بخواص في الجزئي الحقيقي لا بالقياس الى معناه الشخصي وانما كان غير داخل بالنظر الى المعنى بحسب عين كونه راجعا الى الجنس تامل وجه
 السائل انه اذا فليس الى المعنى الكلي لم يكن متواطيا ومشككا كما هو الظاهر فيلزم بطلان المحصر كذا في الحاشية وذلك لوجود قسم

من متحد المعنى خارجا عن قسامة الثلثة من الجزئي والمتواطىء المشكك استعمال اسم الإشارة في الجنس على سبيل المجاز لا المحقيقة فاجاب
عن الاعتراض باسم الإشارة والمحجب هو المحقق المردى في حاشيته على شرح التكميل بجلال الملة والدين حيث قال اما اسم
الإشارة فالامر فيه ظاهر فانه موضوع لما هو جزئي محسوس استعماله في غيره على سبيل المجاز انتهى فيندرج اسم الإشارة تحت الجزئي
بحسب اصل الوضع وهو المقصود بقى شئ اى اختلال وهو ان اسم الإشارة اذا اخذت بالقياس الى معانيها الكثيرة يلزم خروجها
عن هذا التقسيم فانه بالقياس الى معنى واحد من حيث ان له معنى واحدا ونسبت من قسم التقسيم الثاني الذي ذكره المصنف
بقوله وان كثرة آراء لا اعتبار بتعدد الوضع في الاشتراك ولا اعتبار بالنقل في غيره لا يجعل ان يقال ان سماء الاشارات والمضمرات اذا
لو خطت الى معانيها المتعددة فهي خارجة عن التقسيم المعبر به هنا فان التقسيم المعبر بحسب الاحكام في التقسيم الاول هو اللفظ المفرد
بالنظر الى المعنى الواحد في التقسيم الثاني بالنظر الى المعاني المتعددة نوعا وشخصا وفي الوضع النوعي ايضا تقسيم بحيث يشمل المجاز ايضا
كذا في التعليق المرضي فتدبر في الحاشية إشارة الى انه لا يمكن قياسه الى الامور المتكثرة لان استعمال اسم الإشارة في كل واحد منها
على وجه البديل من حيث انه فرد لذلك العام الذي هو مرة للملاحظة فكانه يستعمل في كل استعمال في المعنى الواحد عني ذلك العام
من حيث تشخصه فامل انتهت قوله ان الوضع آه قال في الحاشية قد يكون الوضع خاصا والموضوع له ايضا خاصا بان يتبين
والتخصيصية في جانبي الموضوع والموضوع كليهما كوضع زيد لذاته فال موضوع وهو زيد خاص كذا الموضوع له اعني الذات المشخصة ايضا
خاص قد يكون كل منهما اى من الوضع والموضوع له عامان بان يلاحظ الامر الكلي في جانبي الموضوع والموضوع كليهما كقول الوضع كل
فاعل موضوع لذات من قام به الفعل فالمعتبر ان كل لفظ على انه الفاعل يوجد في مادة متصرفه كضارب ضامك مثلا فهو موضوع
لكل ما صدق هو عليه من قام به الحدث وقد يكون الوضع عاما والموضوع له خاصا كوضع اسم الإشارة مثلا وهكذا وضع المضمرات والموضوع
فان الواضع يلاحظ الامر الكلي لكن لان الوضع اللفظ بانه بل لان يلاحظ جزئيا به بواسطة اى بواسطة الامر الكلي ثم يضع الوضع
ذلك اللفظ لكل من تلك الجزئيات المندرجة تحته اى تحت الامر الكلي تقريره ان الواضع يلاحظ حين الوضع معنى كلياً منطبقاً
على جميع الافراد وكلما لمفرد والمذكر والابتداء مثلا لكن لا يضع لذلك المعنى بل يضع الامر معين من جزئياته وهذا المعنى انما يكون
مرة للملاحظة فال موضوع له ليس الا هذه الجزئيات الامر الكلي واسطة فقط كما في سماء الاشارات والموضوعات فهذا
مثلا موضوع لكل واحد من الجزئيات الخاصة كزيد وكبر مثلا لجماع كونها محسوسة موجودة مشار اليها وقد يكون الوضع خاصا
والموضوع له عاماً كوضع الانسان المفهوم الكلي كذا قيل بحق انه دخل في القسم الاول يعني ان القسم الرابع ليس قسما على حدة بل
دخل تحت الوضع الخاص الموضوع له الخاص فان المراد بالتعيين في الموضوع لا عم من ان يكون شخصا او نوعيا ومهما تعين نوعه
ومن جملة شمار الباء عم ان فيه وضع لمعين المفهوم كلي وفي القسم الاول يكون وضع لمعين لمعين شخصي الظاهر انه نزاع لفظي هذا
وال تفصيل في بعض الشرح انتهى كلامه وتحقيق المقام المقصود منه تبيين التقسيم الذي ذكره المصنف في الحاشية للموضوع له الى القسم
والخاص ان الوضع ان اعتبر في الوضع مفهوماً عاماً بحيث يكون مرة للملاحظة معان كثيرة فالوضع عام والا فخاص ثم الموضوع له
ان كان امرا واحداً كلياً كان او جزئياً كلفظ الانسان زيد فخاص الا فعام ولا يقصور عموم الموضوع له حتى يصح تقسيم الموضوع له
الى العام والخاص ثم تقسيمه للوضع الى العام والخاص صحيح بمعنى كونه كلياً او هو خاص لكونه واحداً ولا يقصور عموم الموضوع له بمعنى كونه
متعدد المحوطة بامر كلي كما في سماء الاشارة اذا الوضع ههنا عام والموضوع له خاص كذا في الحاشية وهو ظاهر واذا لاحظ كل واحد
بنفسه وضع الاسم له اى لكل واحد كان اللفظ مشتركاً بين المعاني باوضاع متعددة كل منها اى من الاوضاع خاص اى

وضع خاص كخاص أي الموضوع له خاص فظاهر أنه لا يتصور للموضوع له قسم آخر خارج عن الأقسام المذكورة حتى يتصور كون الموضوع له عاماً
في ذلك القسم فلا يعقل صورة يكون الموضوع له فيها عاماً فالصحيح تقسيم الموضوع له بأنه كالوضع قد يكون خاصاً وقد يكون عاماً كما قسمه المصنف
في المنهية حيث قال قد يكون الوضع خاصاً والموضوع له أيضاً خاصاً وقد يكون كل منهما عاماً ثم وقع على كون عدم تصور عموم الموضوع
له بمعنى كونه متعدداً بقوله فكون الوضع خاصاً والموضوع له كثيراً أي وضع واحد لا في وضع كثير غير معقول إذ الوضع الخاص لا يكون بواسطة
أمر كلي والوضع الواحد للموضوعات الكثيرة يجب أن يكون بواسطة أمر عام كالملاحظة كل واحد من الأقسام في الحقيقة فلا يصح تقسيم الموضوع
الآن يقال جواب عن ذلك التزيف يجعل تقسيم الموضوع المتعدد للموضوعات العامة يوفقها بما هو مستعد و أي من حيث الكثرة لا بشرط الظاهر
المعبر في ههنا الإشارة ووضع اللفظ بانه أي بانه المتعدد والموضوع له يكون الموضوع له العام عبارة عن كل المتعدد والموضوعات العامة
كالقوم والرجال الأول في معنى الجمع والثاني هو جمع ثم علم أن القوم هم جماعة الرجال خاصة فاللفظ مفرد يدل على ثبوت واحد
الضمير العائد إليه مثل القوم خرجوا تحقيقاً أن لفظ القوم في الأصل مصدر قام فوصف به ثم غلب على الرجال خاصة لقيامهم بأمر النساء
كما ذكره الرافعي في الفائق وهو متناول لجميع آحاده لا لكل واحد من حيث أنه واحد حتى لو قال القوم الذي يدخل في ذلك محض
كذلك فدخله جماعة كان لفظ مجموعهم ولو دخله واحد لم يستحق شيئاً كذا في التلويح وغير ذلك كالربط مما وضع لكثير غير محصور بما هو كثير فذا هو
شان العام فهنا يكون كل من الوضع والموضوع له عاماً فيصير تقسيم الموضوع ثم معنى كون الكثير غير محصور لا يكون في اللفظ دلالة على
تخصاره في عدد معين في الألفاظ الكثيرة المتحقق محصوراً بحالات ههنا الإشارة للموضوعات لكل واحد من الخبريات بشرط الانفراد
من حيث الكثرة تنصص المقام على ما في بعض النسخ أن الأمور المتعددة الكثيرة للملاحظة يفهم عام كلياً من ملاحظة على جميع أحوالها
أن لا يلاحظ منها بشرط الانفراد عن الآخر كدلول سما الإشارة ونحوها فانها موضوعات لكل واحد من الخبريات بشرط الانفراد عن الآخر
وهذا هو القسم الثاني الذي يكون الوضع في عاماً والموضوع له خاصاً فانهما ان يلاحظ من حيث الكثرة فيوضع لهما من تلك جهة لفظ واحد
بوضع واحد كالرجال والقوم فانها وضع واحد للخبريات الكثيرة الغير المحصورة من حيث الكثرة كما هو شأن العام فهذا هو القسم الذي
يكون فيه كل من الوضع والموضوع له عاماً انتهى بعبارة قتال في التلخيص في الحاشية المنهية وقد ذكرنا ما مع ما عليها في التلخيص
أن شئت فقل الية وما ذهب إليه ثلث محققين من أنه إذا تصور الوضع فهو بالكلية وعين اللفظ بانه يكون كل من الوضع والموضوع له عاماً
فكيف يستقيم ما قال الشارح من أن الوضع أن اعتبر في الوضع فهو عام بحيث يكون مرآة للملاحظة معان كثيرة فالوضع عام من أنه لا يتصور
عموم الموضوع له في غير عتدي عن شرح ثلث محققين إذ الوضع العام ليس عبارة عما ذكرنا من أفاده بقوله الوضع الواحد بأمر عام متعدد لا بأمر المفهوم
الكل للملاحظة بالكلية كما في سما الإشارة وما قول الشارح لا يتصور عموم آه فقد ذكر استقامته آنفاً ولهذا المتغير من ذلك ههنا الآن لا يصح
الاصطلاح وان كان مما لا مشاحة فيه لكن اختراعهم بلا ضرورة واعتية الية مخالفاً للاصطلاح المحمور أحداث بدعة في شريعة الاجتماع
كما لا يخفى على أن الاعتبار في الوضع أن كل من عاماً يسمى الوضع عاماً سواء كان آلة للملاحظة هو آخر هذا القسم سماه المحمور بالوضع
العام وطولاً بنفسه ثم الوضع النوعي كما يكون باعتبار العموم في جانب المعنى أن يكون المعنى كثير الخواص بأمر عام هو مرآة للملاحظة كما في
الوضع العام والموضوع له الخاص كذلك يكون باعتبار ههنا في جانب اللفظ كما بينه شارح بقوله قد يكون نوعياً بأن يعتبر العموم في
جانب اللفظ وهو تعيين الوضع أن كل لفظ يكون كيفية كذا فهو متعين للدلالة بنفسه أي بلا قرينة على معنى مخصوص مفهوم من اللفظ بول
تعيينه مثلاً أن يعين الوضع أن كل هم آخره لفظ أو يافتح ما قبلها أو تكون كسورة فهو مفرد من أول ما يحق تأخره هذه العلامة
وكل اسم غير إلى خبر رجال ومسلمين فهو جمع من سميات لك الاسم وأن كل لفظ يكون على وزن فاعل فهو لفظ ياقوم بها

فصل في المنسوبات النوعي لا يوجد في المجازات بل هو مختص بالحقائق لان الدلالة بنفس اللفظ من غير دخل القرينة فيه من جهة الحقيقة
ولما يختص اي النوع النوعي الذي يخص بالمجاز ولا يوجد في الحقيقة فهو تعيين الواضع بان كل لفظ دل بنفسه على بلا قرينة على سائر
النوع اللفظي وجو القرينة العارضة عن رادة ذلك المعنى الحقيقي لما يتعلق به معنى متعلق بالمعنى الحقيقي تعلقا محضو بالمعنى انه
يعبر منه بواسطة هذا الوضع النوعي واحد غير متعدد في جميع المجازات لان خصوصية ذلك الوضع نوع معين من المجاز دون نوع اخر منه وب
اي بالوضع النوعي المذكور تحصل الدلالة اي لالة اللفظ على المعنى المجازي فلم يكن هذا الوضع في المجازات لم يكن اللفظ والاعلى ذلك المعنى
وقد قرينة اي في الوضع النوعي المختص في المجاز نوع العلاقة كما يقال ان الواضع عين ان اللفظ الدال على السبب مثلا بنفسه فهو القرينة
وال على سببه بالعكس فهو اي الوضع النوعي المتغير في نوع معين من العلاقات متعدد ومختلف بحسب تعدد العلاقة وهو مناط صحة الاستعمال لان
جنس العلاقة لا يكون صحيحا الاستعمال للفظ ما لم يكن نوعا من انواع العلاقات المتغيرة عند التفصيص وسيجي توضيحه في بحث المجاز فالوضع النوعي فريغ على
ما سبق في المجاز على نحو واحد بما يصح بالدلالة وتاثيرها ما يصح باستعمال اللفظ لتمثيل المقصود لعموم الوضع وعموم الموضوع له بقول الوضع كل فاعل موضوع
لذات من قام بالفعل منطوقه مسيئة على عدم الفرق بين الوضع النوعي المتحقق بهما في صورة تعيين الواضع كل فاعل لذات من قام بالفعل من موضوع
للعام الذي يجبر فيه العموم من جهة المعنى دون من جهة اللفظ ففكر حاصل الخلطة انه يتبس الامر على المقصود فلم يفرق بين الوضع النوعي الذي يجبر فيه العموم
من جهة اللفظ وبين الوضع الذي يجبر فيه العموم من جهة المعنى كما هو في الوضع العام والموضوع له انما هو فمثل الثاني بقول الوضع مع
ان المتحقق في هذا القول هو الاول فهو مثال له لا الثاني واجواب عن هذه الخلطة على ذكره القاضي اسنديلي انه لم يشترط في عموم الوضع
عدم العموم من جهة اللفظ حتى ينافيه فالعموم كما هو متحقق في جانب اللفظ متحقق في جانب المعنى ايضا فتمثيل صحيح انتهى لعل قول الشارح
فتفكر في الزيادة في قوله وحصر التفاوت آه وجوه اي اهتمام بتشكيك محصورة في اربعة قسمات من الاولوية والا لولوية واشد
والزيادة مع مقابلهما من الآخرة المقابلة للاقدمية وعدم الاولوية المقابل للاولوية والضعف المقابل للشدة والتهتان المقابل
للزيادة وفسر و اي المليونين الاقدمية بان يكون القضا وبعض افراد هذا الكلي اي الكلي المشكك به اي بالكلية لانه لا انصاف
لبعض افراد الآخرة اي من الكلي بذلك الكلي كما في الوجود فان انصاف الواجب تعالى بالوجود عامة لانصاف يمكن به فالوجود
كلي مشكك صدقه على الواجب عز مجده بالاقدمية وعلى الممكن بالآخرة وفسر الاولوية بان يكون انصافه اي انصاف بعض الكلي المشكك
به اي بالكلية لاقتضاء من ذاته اي يعقني بعض الكلي بنفسه في ذلك الانصاف ويكون انصاف البعض الآخر بذلك الكلي بالنظر الى غير
كما في الوجود فانه تيفاوت صدقه على افراده اذ صدقه على الواجب تعالى بنفسه في غير افتقار الى مر خارج بخلاف الممكن فان صدقه
حماية يحتاج الى ذلك الامر وقد فسر الاولوية باحقية بعض من الكلي من البعض الآخر لانصاف متعلق بالاحقية ورافية الشارح بقوله هذا
المعنى اي التفسير الثاني للاولوية يتناول اي شغل جميع وجوهه اي اقسام التشكيك ذاتا من مشكك الاولوية والاحقية وحمل الكلام
من ذلك التفسير غير مانع وما قيل القائل الحق هو وان ان الاختلاف بالذاتية والعرضية بان يكون الكلي ذاتيا للبعض وعرضيا
لبعض الآخر كالفضل فانه ذاتي للنوع وعرضي للجنس لكونه خاصته له دخل في الاولوية فانظر الى هذا المعنى اي المعنى الثاني للاولوية وهو الاحقية
اذ الانصاف بالذاتية حق من الانصاف بالعرضية اما اذا اخذ الاولوية بالمعنى الاول فليس هذا الاختلاف واخل فيها اذ
لا اقتضاء من جهة الذات لانصاف بالذاتي والا يلزم ان يكون الذات عللة للذاتي فيلزم تقدم الذات على الذاتي وهو كما شئ
التم الا ان يراد بالاقتضاء المذكور في التفسير الاول للاولوية مطلق للزوم اي امتناع الانفكاك بالنظر الى الذات سواء كان
باقصا من لقار الذات وعليتها كما في اللوازم المستندة الى الذات فان الذات عللة لثبوت هذه اللوازم كما لو كان الذات صادقا

بنفس الذات كما في الذاتيات بالنسبة الى ذى الذاتى لا العلية حتى لا يندرج الاختلاف بالذاتية والعرضية في معنى الاول والا لولوية
والا لاشية فقد نفس بالذاتية ظهور آثار الكلى في البعض دون البعض الآخر وليفه المحققون من المشاكين بانه يستوجب تشكيك
المشككين المقولات اى الذاتيات وذلك لان ذاتى اشئ قد يكون بحيث يترتب آثاره في بعض الافراد اكثر من البعض الآخر
انما على عكس ان آثار الحيوانية في بعض الكثر من آثارها في البعوضة والتشكيك في الذاتيات باطل فالتفسير المذكور للاشدة مزيف
قطعا ثم اجاب عن ذلك التزيف بقوله الا ان يلزم ذلك التفسير بتأييد من قول الاشراق فان الاشراقية يجوزون التشكيك
في المقولات ثم وجبه التزيف غير خفى فان الكلام في التفسير الاشدة على مسلك المشاكين على طريق الاشراقيين والمحققين ليس من
الاشدة ان يكون احد الفردين من الكلى المشكك بحيث ينتزع منه العقل باستعانة الوجه مثال الاضعف ويحلله اى يحلل العقل احد الفردين
اليها اى الى مثال الاضعف كالبياض فان وجوده في الثلج اشد من وجوده في العاج بحيث ينتزع العقل من الثلج بياضات كثيرة مثل العاج
حتى ان الاوام العامة تدب الى ان القوى منهما اى من الفردين متالف القوام من مثال الضعيف تفصيلا ان الوجه العامى
لا يفرق بين تحليل والتأليف هما مفرقان لان الاجزاء التحليلية لا وجود لها اصل بل العقل ينتزعها بخلاف الاجزاء التأليفية وان وجودها
بفصل الارتباب في انه لا تأليف في الاشد من مثال الاضعف اذ انضمام الاضعف الى الاضعف لا ينفيد الاشدة مع انهم
يذهب الى ان لاش متالف من مثال الاضعف وتسمى الازيد ايضا كونه اى كون احد الفردين بتلك التجميعية اى بحيث ينتزع منه العقل
باستعانة الوجه مثال الانقص ويحلله اليها الا ان الفرق بين الاشد والازيد ان الامثال المنزوعة من القوى اى الذات ليست اجزاء
متباينة في الوجود والمتباينة في الوضع اى الاشارة بحسبة فان اشدة وضعف من عوارض الكيف بخلاف الامثال المنزوعة من القوى
والانقص منها متباينة ما بحسب الوجود والوضع اى الاشارة بحسبة معاكما اذا وقع خط فوق خط آخر كما خطوط المستقيمة الغير المتداخلة او
متباينة بحسب احداهما فالتباين بحسب الوضع دون الوجود كما اذا توهم لفظة بين خط فان اجزائه متباينة في الوضع فقط والتباين بحسب
الوجود دون الوضع كما اذا جعل اس خط براس خط آخر او الزيادة والنقصان من عوارض الكم ثم علم ان الفرق بين الشدة والزيادة
انما هو عند المشاكين ليحقق التفاضل في الحكم اذ المقادير متعينة بالزيادة بحسب الوضع بخلاف الكيف فيسمون في الكيف
بالشدة وضعف في الكم بالزيادة والنقصان لا العكس فانه لا يقال عند بل للغة ان خطا اشد خطية من الخط الآخر بل يقولون ازيد
واما الاشراقية فلا يفرقون بين اشدة والزيادة او التفاضل عند الرجوع الى التفاضل بالكمال والنقصان لم يسموها باسمين مختلفين
ثم مجرد اختلاف الافراد بحسب اشدة وضعف او الزيادة والنقصان ليس تشكيكا لانه لا يختلف بها مصداق الكلى على الافراد بل
صدقه عليها على السواء كما لسواد فانه مقول على السواد الاشد والاضعف على السواء فيكون بالنسبة اليها متواطيا لا مشككا بل هو
اى اختلاف الافراد بالاشدة وضعف من موجبات اى علل الاختلاف في مصداق المشتق كالاسود من ذلك الكلى كالسواد بمعنى ان
ذلك الاختلاف على حصول الاختلاف في مصداق عليه المشتق من ذلك الكلى وهو معرض كل من الاشد والاضعف مثلا صدق
السواد على كل منهما على السواء وانما التفاضل في صدق الاسود المشتق من السواد على جسم الذى هو معرض كل منهما وهو اى المشتق
المقول اى المحمول بالتشكيك كالاسود ومثلا ففى الاسود الاشد لوجود سوادات كثيرة وبحسب كل سواد يحل الاسود على المعرض فيصدق
الاسود باصداق كثيرة بخلاف الاضعف فان التشكيك في الكلى لا يكون الا بالقياس الى ما يصدق به اى الكلى عليه التضمير ارجع الى
ما هو موصولة به وهو اى بالمواطاة فانه محترق في صدق الكلى على الجزئيات وعليه بناء الكلية اذ عرفت هذا فالتشكيك انما يجرى
في المشتقات دون المباينى فانها لا يصدق على معرضاتها بالمواطاة فلا تكون مشككة وانما المشكك هو المشتق بالقياس الى افراده

التي هي معروضات للمبدا الاختلاف المصدق بخلاف التواطؤ فانه قد يكون في اشتقات كالحوان الناطق وقد يكون في المباحث
 كما أسود بالنسبة الى السوادات المختلفة اذا اسود ومقول على السواد الاشد والاضعف على السواد قوله لا تشكيك في الماهيات آه
 اما انتفاء الاقدمية والاولوية عن الذاتي فلا يستوي النسبة الى الذاتي الى ما هو في الذاتي ذاتي له الصميم راجع الى الموصول المراد الذات
 بمعنى انه لا يختلف الذاتي بها اي بالاقدمية والاولوية والاي لم مجموعية الذاتي تقدر للزوم على ما ذكرنا في التعليق الرضوي على تقدير
 تحقق الاقدمية في الذاتي ان ثبوت الذاتي لبعض الافراد اكان علة لثبوت بعض آخر فثبوتها لهذا البعض يكون معلولا ومججولا واما
 على تقدير تحقق الاولوية في الذاتي فلان ثبوت الذاتي لبعض آخر اكان بغير اقتضاء من ذاته بل كان بالنظر الى غير فيكون للغير دخل
 في ثبوته له بان يكون باعلا فيلزم لمجموعية المطلوبة ولما كان لفاعل ان يقول ان هذا الدليل متقوض بالعارض اي كالحاج لمحول مواطاة
 بان يقال بمقدامات الدليل جارية في العارض الذي اعترفتم بكونه مشككا كما لا سود فانه لو كان ثبوتها للبعض علة لثبوت بعض آخر فيلزم
 ان يكون ثبوت العارض له معلولا ومججولا وفعلة بقوله ولا سبيل الى المقض بالعارض يجوز ان يختلف العارض بها اي بالاقدمية والاولوية
 فان لعقل المتقبط عن تجويزها في العارض فيجوز كونه اقدم في بعض المعروضات بالنسبة الى بعض آخر بان يكون انصاف لبعض
 علة لانصاف الآخرة وكونه اولى في البعض بان يكون مقتضى ذاته ولا محذور في مجموعية العارض بل هي الحق سواء كان مججولا
 للمعرض وغيره ولا يجزى مثل ذلك في الذاتي لاستحالة لمجموعية هناك فادر كادور وعليه المورد وهو الفسد الشيرازي بان القوم
 فصول على ان حمل العالمي كالجسم النامي على السافل كالانسان لاجل المتوسط كالحوان فان جسمية الانسان معللة بمججونيته فلو جعلت
 الحيوانية وسطا لثبوت الجسم للانسان كان برهاننا لثبات ان يقال الانسان جسم لانه حيوان وكل حيوان جسم فالانسان جسم
 فالحوان جزء بسيط ثبت للانسان بواسطة جسمية فهذا برهان لمي فانه يطلب علة وجود الامر في نفس الامر فهذا النص صريح في تحليل
 الذاتي فان جسمية الانسان مع كونها ذاتية له معللة بكونه حيوانا وظاهر ان حمل الجسم على الحيوان يكون اقدم وسبق من جملة على الانسان
 واختلاف صدق الذاتي بالتقدم والتأخر وتحقق التشكيك في الذاتي وحله ان امتناع التحليل في تحليل الذاتي بالقياس الى ما هو
 ذاتي له باخر خارج عنه يعني ان الامر خارج عن الذات لا يكون علة للذاتي وذلك الامتناع لا ينافي كون البعض اي بعض الذاتيات
 واسطة للبعض الآخر وفي المادة المذكورة كذلك فان حيوانية الانسان علة بجسمية وكلها ذاتيات للانسان في التحليل لا يجب
 التشكيك في الذاتي لا سيما والحيثية التي هي مصداق حمل توتيمه ان التشكيك لا يتحقق بالحيثيات متعددة موجبة لا خلافا في المصدق
 وفي حمل العالمي على المتوسط وحمل المتوسط على السافل لا يختلف المصدق فان كيميائية التي هي مصداق حمل العالمي على المتوسط بعينها كيميائية
 التي هي مصداق حمل السافل على السافل وهي كون اعلى ذاتيها وقدر نظير ان حمل العالمي على السافل والمتوسط ليس من حيثية واحدة بل جملة
 على السافل من جهة كونه جنس جنس على المتوسط من جهة كونه جنسا وانت تعلم ما فيه من الوهن كما لا يخفى فافهم وحله ان المراد بعلة
 في الاقدمية والاولوية المقترضة اي الفاعل من اجاعل كما يدل عليه قول شارح فيا كسان الا يلزم لمجموعية الذاتي لا المطلق وظاهر ان
 مجموعية في ثبوت جسمية الانسان ليست علة بها علة بل انما هي علة بمعنى الواسطة في الاثبات واما الدليل على انتفاء الآخرة
 من انحاء التشكيك بمعنى الشبهة والزيادة عن الماهيات فلان الاشد والازيد اما ان يستعمل على شئ ليس في كاشئ فيما يقابلها
 وهو الاضعف لا انفصل لا وعلى الثاني لا يكون بينهما فرق فواجه كون احدهما اشد وازيد والآخر اضعف وانقص وعلى الاول اي
 على تقدير الاشتغال فاما ان يكون ذلك الشئ المشتمل عليه الاشد والازيد مقوما ذاتيا نسخ ماهيتهما اي ماهيته الاشد والازيد فليس للاضعف
 المقابل للاشد والمقصود المقابل للماهية من تلك الماهية اي ماهيته الاشد والازيد ضرورة انتفاء الماهية بانقضاءها فيلزم للاختلاف

بين ما يمتد بالاشد والاضعف كذا بين ما يمتد بالازيد والانقص فلم يتبين ما هي واحدة متفاوتة في الصدق فلم يوجد تشكيك فيها اولاً الى ان يكون ذلك شئ مقوماً لشيء ما هيتهما فليس للاختلاف سبيل الى المنع ومن الغناء كذا في المنسوخة التي حررها الشارح لولده محمد ميرزا ثانياً فالأشياء ليس للاختلاف على هذا الشق سبيل الى الذي فرض ذلك للاختلاف فيه وهو الذي بل في الامر الخارج وما وقع في المنسوخ المشهورة بالعين المعالجة وكان صحيحاً بحسب المعنى كما ذكرنا في التعليق لم يرضى فهو من تصرفات المتأخرين فاحفظ ولا يلزم في العارض كالاسود على هذا الشق اي على تقدير حصول التفاوت في الامر الخارج انختلفت اى خلاف المفروض بل هو عين المفروض لاننا فرضنا التفاوت ابتداءً في الامر العارض كذا نقل عن المعلم الاول للحكمة اليونانية وهو السيد الباقر صاحب الافق المبين قيل من طرف الاشرقيين عيسى على الاستدلال المذكور باختصار الشق التكملي من التوحيد الاول هو عدم احتمال الاشد والازيد على شئ ليس فيما يقابلها باننا لا نسلم عدم الفرق بين ما يمتد بالاشد والاضعف وكذا بين ما يمتد بالازيد والانقص يجوز سند ذلك المنع ان يكون لذات واحدة مراتب كثيرة متفاوتة منتزعة من نفس ذاتها من غير اعتبار امر ما معها اى مع الذات خارج عنها اى عن الذات فبحسب بعض تلك المراتب تكون تلك الذات اشد بالقياس الى ذاتها الواقعة لتحقيقه في مرتبة الضعيف فلا يلزم عدم الفرق فان توهم ان العقل لا يجوز كون شئ واحد مناطاً لاشترائه مختلفاً فسد المنع الذي ذكره القائل بقوله يجوز ان يكون الذات اعم غير تام فانه يقول الشارح ولا يفتضن العقل اى يستنكر عن تجويز كون شئ واحد مناطاً معياراً لاشترائه الامور المختلفة بنفس ذاتها اى ذات ذلك شئ كالواجب تعالى بالقياس الى صفاته المختلفة فانه تعالى احد بسيط يتزع منه صفات مختلفة كالخالق والرازق قول جواب من جانب المشائين للاعراض المذكور من طرف الاشرقيين لا يجوز ان يكون المراتب التي بحسبها الشدة منتزعة عن تلك الذات الواحدة حال كونها في المرتبة الضعيفة فالاضعف هو الاشد اى لم يمتد فرق بينهما والاى وان لم ينتزع عن تلك الذات حال كونها في المرتبة الضعيفة فلا يكون الازيد متزاعاً معياراً لاشترائها اى انتزاع اشد بل يكون منشأ انتزاعها هو الذات مع شئ آخر هذا خلف ثم جاب عن القياس على الواجب تعالى بوجوه ثلثة ولما قوله اما الواجب لذاته فهو موجود واحد بجميع كماله لا يتجلفف الاشد والاضعف فانها موجودان متباينان موجودا ووضعا فكل مرتبة منهما مسلوته في الاخرى فلا يصح كونه تعالى مقبلاً عليه لكون الذات الواحدة من غير اعتبار امر ما معها منشأ لاشترائها اشد والازيد وثانيهما قوله وكل كمال له تعالى من الاوصاف الجمالية كالحكم والعفود والجلالية كالقهر والانتقام تضمن في حيثية واحدة وراجع اليها اى حيثية وجوبه اقرر بالذات اذ كل حيثية اى صفة من جهاته اى صفاته تعالى اجمعة الى تلك الجهة اى جهة الوجوب التي هي وحدانها منزلة منزلة جميع الجهات اى الصفات فالوجوب تعالى منشأ لاشترائه تلك الجهة فقط لا الامور المختلفة بخلاف الاشد الاضعف فانه ليس بينهما جهة مشتركة حتى يرجع اليها فان توهم انه لما كان الواجب تعالى منشأ لاشترائه جهة الوجوب فقط فكيف يصح انصافه تعالى بالصفات الجمالية والجمالية كيف يصح اطلاقها عليه تعالى فانه يقول الشارح والصفات البقية الواجب بالذات باية حيثية اى صفته من تلك حيثيات اى الصفات معناه اى معنى ذلك الانصاف استحقاق اطلاق الاسم الموضوع لتلك حيثية كاطلاق الكريم والحقار عليه اى على الواجب تعالى بجميئة الوجوب الذاتي فقط وثالثهما قوله فلا ينفك عنه تعالى شئ من كماله في شئ من مراتب عتبات سائر كماله تقريره ان جميع كماله تعالى بالفعل ادرت ان مرتبة الذات الاحدية هي بعينها العلم والارادة والحيوة مثلاً فلا يفتقر في الوجوب تعالى لاشترائه بعض كماله في بعض الاحوال دون بعض كيف وانفكاك شئ من كماله عنه تعالى مستحيل بخلاف الاشد والاضعف والازيد والانقص فانه يتزع عن الذات في بعض الاحوال الاشد فقط وفي بعض الآخر الاضعف فقط وكذا الازيد والانقص ثم لما كان القائل ان يقول ان يقول ان الصفات الجمالية والجمالية كلهما مندرجة في حيثية واحدة اعني

حيثية الوجوب الذاتي انما يتم في الصفات الحقيقية واما في الصفات الاضافية فكلا وحاشا انما يلي عليك ان هذه الصفات تختلف
 في الوجوب تعالى غير ارجعة الى جهة وجوب التقرر والوجود فهو سبحانه منشأ الانزعاعها بحسب الاضافات كراية قية زيد وراية قية بكر فيصح كونه
 تعالى بحسب الصفات الاضافية مقاسا عليه للمكون الذات الواحدة منشأ الانزعاع هو متخالف من الاشدة والاضعف والازيد والاقصر
 ودفع الشارح بقوله والاختلاف بحسب الاضافات لا يجدي اى لا ينفع تفصيل الدفع على ما ذكرنا في التعليق المرصني ان الصفات الاضافية
 انما تنزع عن الوجوب تعالى بالقياس الى امور متباينة مثلا خالقته زيد انما تنزع عنه تعالى بالقياس الى زيد وهكذا ولا تنزع عنه ذاته
 تعالى وسد ما منشأ الانزعاع ههنا مختلف بخلاف انزعاع الاشدة والاضعف عن الذات الواحدة فان منشأ الانزعاع فيه واحد لا تعد
 فيه هملا فلا يصح قياس ما نحن فيه على الاوصاف الاضافية لمتنوعه عن الوجوب تعالى وتحقيق المقام المقصود منه اثبات التشكيك
 في العرضيات ابطاله في الذاتيات ان التشكيك في الكل انما هو باعتبار صدقه على الافراد المتباينة مواطاة لا اى ليس التشكيك
 بحسب المفهوم الواحد اجبت لصرف اى مع قطع النظر عن عمت بارسدقه على الافراد فمناطه اى مناط التشكيك وجود اى يحقق
 التفاوت في مصداقه منشأ انزعاعه ولما كان مصداق تجوهرات اى الذاتيات نفس لم يجرى جواريات له من حيث هو اى الذات
 من حيث هي فلا يتصور فيها اى في تجوهرات التشكيك سلا اذ الاختلاف في نفس الذات من حيث هي على خلاف سنة التفرقة
 اى سريتها فان مصداقها حيثية خارجية عن الذات فيجوز الاختلاف فيهما اى في العرضيات بحسبها اى بحسب حيثية انما حبت
 كالوجود فان مصداقه في الواجب سبحانه ذاته وفي الممكن استناده الى الجعل فيكون صدقه عليه تعالى اولى من صدقه على الممكن
 فالتفاوت بالاولوية يتحقق بحسب التفاوت في المصداق وكذلك صدقه عليه تعالى على لصدقه على الممكن فيتحقق التفاوت بالاولوية
 بحسب التفاوت في المصداق فان مصداقه في الواجب تعالى نفس ذاته وفي الممكن كونه معلولا للواجب فمحض ان التشكيك
 في الوجود انما هو بالوجهين الاولين دون الآخرين قال الشيخ في آهيات اشغاف الوجود بها هو وجود الاختلاف بالشدّة والضعف
 ولا يقبل الاكمل والا نقص انما يختلف في ثلثة احكام وهى التقدم والتاخر والاستغناء والحاجية والتوجب الاسكان انتهى
 والاسود اى كالاسود فهو معطوف على الوجود فان مصداقه قيام ابدأ اى قيام اسودا بالمعرض وهو اى ابدأ يتفاوت
 بحسب شدته وضعفه بان يقوم باحد المعروضين مبدءا اشد وبالاخر مبدءا ضعف وهما اى ابدأ الاشدة والاضعف مشترك في الطبيعة
 بحسبته كالسود ومثلا ومثلا فهما اى اختلاف الاشدة والاضعف بالفصول المنوعة عند عدم اذا شدّة وضعف يستندان اليها اى
 الى الفصول المنوعة فيكون المفهوم الواحد المشتق منها اى من الطبيعة بحسبته كالاسود ومثلا بالتشكيك بالقياس الى معرضيهما اى
 معرض الاشدة والاضعف هما الجسمان بحسب اختلاف المبادئ القائمة بهما اى بالمعرضين تفضيله ان التشكيك بنفس السواد
 وانما هو الاسود فانه يصدق على جسم الشدي اسودا باصداق كثيرة بحسب انزعاع الوهم عنه مثال الاضعف ففي كل مرتبة من
 مثال الشيق الاسود ويصدق على ذلك الجسم مرارا كثيرة فيشتد صدق الاسود عليه بخلاف اسودا فاقبل التحليل يصدق مرة واحدة
 لا مرارا ويجد التحليل وان يصدق مرارا لكن صدقه على كل فرد مرة واحدة فلا يوجد فرد يصدق عليه السواد مرارا حتى يشتد صدقه ايضا فم
 تحقيق الزامه ليس يتحقق بين السوادين ما فيه الاختلاف بل يتحقق ما به الاختلاف وهو الفصل المنوع وانما يتحقق ما فيه الاختلاف عند عدم
 بين الجسمين هو مفهوم الاسود المشتق من الجسم الذي هو السواد وهذا المفهوم يختلف بحسب الشدة وضعف بالنسبة الى الجسمين فان ذكر هذا
 يدفع ان التحقيق المذكور يقتضى ان لا يتحقق التشكيك سافا ان التشكيك لو فرض باختلاف الجسمين عارض السواد فذلك لا يكون الا بالقياس
 باحد المعرضين هو اذ يغدو بالآخر اسودا وضعف فنقول ان السوادين ان خلفا في نفس ما به السواد واخر ما يلزم التشكيك في الذاتى المراد منه

المعنى الاعمال الشامل للذاتي والمابهية كليهما والتالي بطلان المقدم مثله وفي مخرج عارض لها في السوادين هو خلف اي خلا في المخرج من لنا فرضنا
 الاختلاف في السواد لان في مخرج له هكذا في هذا العارض بان يقال ان الاختلاف في المابهية هذا العارض وجزءها فيلزم التشكيك في الذات
 او في المخرج عارض هو خلف فينتفي التشكيك اساو ايضا سوال آخر وهو ان السوادين اما ان يتحد في نفس المابهية فليس التفاوت
 بين السوادين بحسبها اي بحسب المابهية وفي كون التفاوت في العارض يلزم خلف اي خلا في المخرج من وختلفا فيهما في في المابهية
 فلا يتقبل شدة حدتها اي بعد السوادين وضعف السواد الآخر لان المابهيات المتباينة لا يقاس بينهما بالشدّة ولا بضعف فان المحرر
 مثلا لا تقاس الى السواد بالشدّة ولا بضعف ووجه الدفع اي دفع سوال الاول بالاختيار ليشق الاول منها اي السوادين مختلفان
 بالمابهية لوجه ثلثة ولها قول الشارح لاختلاف لوازمها مثلا البياض الشديد يلزم كونه مفقرا شديدا للبصر والبياض الضعيف يلزم
 كونه مفقرا ضعيفا للبصر لا شك ان هذين المخرجين مختلفان في اختلاف اللوازم يدل على اختلاف اللوازم فكذلك السواد الشديد
 والضعيف فيهما انما يتم لو كانت تلك اللوازم المابهية والالوان كانت لوازم لخصف فكل واحدنا قولنا يتحقق الاضغاض الكثير
 في كل مرتبة من مراتبها فنتيجة ان كل مرتبة من مراتب السوادين مفهوم كلي صادق على الاشخاص مثلا اذا فرضنا اسوادا لاشدة وضعف
 اسوادا لاضعف فالسواد الضعيف مفهوم كلي لا ياتي على الصدق على الاشخاص الكثيرة باعتبار المجال المتعددة وهكذا اذا فرضنا
 اسوادا لاشدة ثلثة مثال الاضعف فانه مفهوم كلي صادق على الاشخاص الكثيرة وكذا الكلام في مراتب الاضعف وعلى هذا فقرر
 هذا فاعلم ان اختلاف كل مرتبة من مراتبها انما هو بحسب المابهية الكلية لا بحسب العارض كذا في بعض الحواشي وثالثها قوله ولعلنا يلزم انما
 البياض المحرف مع السواد العرف بالمابهية متعلق بالاتحاد بحسب اتحاد المراتب المتوسطة بينهما اي بين البياض العرف والسواد العرف
 فيما اي في المابهية وتقريره ان السواد الشديد والضعيف لو كانا متحدين يلزم اتحاد البياض العرف مع السواد العرف والتالي
 باطل فالمقدم مثلا الممازاة فلا نأخذ فرضنا بياضا قويا صرفا ثم فرضنا انه تنزل من هذه المرتبة من البياض الى مرتبة اخرى اذ في
 منه واقرب الى اسواد يسير كان هذا اللون متحدا مع اللون السابق بالبنوع ثم اذا فرضنا انه تنزل من هذه المرتبة الى مرتبة اذ في
 بحيث يكون نسبتها الى المرتبة السابقة كنسبة السابقة الى الاولى ويكون هذه المرتبة الثالثة متحدة بالبنوع مع المرتبة الثانية متحدة
 بالبنوع مع المرتبة الاولى فتكون متحدة بالبنوع مع المرتبة الاولى فان اتحد بالمتحد بالشيء متحدة وهكذا اذا حفظنا هذه النسبة في جميع المراتب
 الى ان يبلغ السواد العرف يكون جميع المراتب متحدة بالبنوع فيلزم ان يكون اسواد العرف متحد بالبنوع مع البياض العرف المذكور ولا
 وهذا محال لانها ضدان متباينان فكيف يتحدان فثبت ان كل مرتبة من مراتبها مختلفة بالبنوع مع جميع المراتب الاخرى اذ ثبت كون
 السوادين مختلفين بالمابهية ففقر بالدفع ان يقال انها مختلفان في نفس المابهية اسوادا بعد جعلها بالفصول المنوعة ولعلنا يلزم التشكيك
 في الذات في التفاوت بين السوادين ليس في صدق مابهية السواد بحسب ان نشأ بها واحد فليس بينهما ما فيه التفاوت بل ما به
 الاختلاف وهو الفصل المنوع المحصل للشدّة ولا بضعف وختلفا فما بحسب الفصل لا يوجب التشكيك في السواد والاتحاد لصدق في كل منهما
 بل لوجبه في اشتق من الجنس لاختلاف اصدق ثم قال بعض الافاضل انه لما كان المتوهم ان يتوهم ان الاختلاف بحسب الشدة
 والضعف لا يوجب التفاوت في صدق الكلي على افرادة كالسواد فكيف يكون ذلك الاختلاف تشكيكا دفعه بقوله ليس مجرد
 ختلا فما اي ختلاف اسوادين بحسب الشدة والضعف تشكيكا في الجنس لعدم استيعابه ختلاف اصدق ذلك الكلي هذا الاختلاف
 هو مناط تشكيك السواد لعدم الاختلاف بالشدّة ولا بضعف من موجبات كون الاسود مشتق من السواد مشككا بحصول التفاوت
 مصدرة اي مصداق الاسود وانت تعلم ان الظاهر من ذلك القول ابطال قول المستدل ان اسوادين ان ختلفا في نفس مابهية

السودا وجزئها يلزم التشكيك في الذاتي وما صدم على في الحاشية التقاوت بين السوادين ليس في صدق ماهية السواد بحسب بل بان نفس ماهية احدهما اشد من الآخر فليس بينهما ما يزيل التقاوت بل بالاختلاف وهو الفصل المنوع انتهى الماهيات المتباينة بالنوع
 في جواب عن السؤال الثاني المصدر بقوله وايضا اما ان يتحد في الماهية آه باختلاف الشق الثاني وهو قول المتعرض ويختلفا فيها آه
 فان المتعرض زعم انها لو لم يتحد في الماهية النوعية لا يعقل كون احدهما اشد من الآخر وانما مستحدين في جنس واحد الجواب على
 منع هذه المقدمة قتال كذا في الحاشية المشاركة في جنس يقاس بعضها الى بعض بهما اي بالاشد والضعف من غير لزوم التشكيك
 في جنس تفصيل الجواب على في بعض الجواشي اننا نختار اختلاف الشدة والضعف في الماهية النوعية وما قلتم ان الماهيات المتباينة
 لا تقاس بالاشد والضعف فنقول ان اردتم به الماهيات المتباينة بجنس فمسلم لكن ليس مما نحن فيه لان الاشد والضعف
 ماهيات متباينتان بالنوع مشاركتان في الماهية بجنسية ما درست ان تختلفا انما هو بالفصول المنوعة وان اردتم الماهيات
 المتباينة مطلقا سواء كانت متباينة بالنوع او بجنس فمنوع فان الماهيات المتباينة بالنوع المشاركة في جنس كالسود
 الشديد والسود الضعيف المشاركون في السواد بجنس يقاس بعضهما الى بعض في التقاوت انما يوجب التشكيك في احدهما
 كما لا سود ولا في جنس السواد وما قياس الحركة الى السواد فانما هو بين جنسين مختلفين فهذا القياس لا يجدي فافهم اقول
 وبالله التوفيق المقصود منه انه لا فرق بين المبدأ والمشتق في صدق كل منهما على افرادهما بالتواطؤ فحصل احدهما متوطيا والآخر
 مشككا تحكم تحت لا ينبغي ان يصغى اليه ان المشتق كالا سود انما مشتق من المعنى بجنس المشترك بين الشديد والضعف اعني السواد وهذا
 المعنى بجنس غير مختلف انما يختلف بالفصول المقسمة له وحيلة الامر ان الاسود مثلا مصداق قيام نفس السواد الذي هو ما خذه
 اي ما خذ الاسود مع عزل المخطط اي قطع النظر عن خصوص كونه اي كون السواد اشد والضعف فلما تفاوتت في مصداقه
 مصداق الاسود فلا يختلف صدق الاسود اذ اختلاف الفصول التي هي عرضيات بالنسبة الى نفس السواد الذي هو غير مختلف
 لا يوجب اختلاف المشتق اما درست ان اختلاف العرضيات لا يدخل له في صدق المشتق فكيف يوجب لك الاختلاف اختلاف
 المشتق فلا فرق بين المبدأ والمشتق في صدق كل منهما على افرادهما بالتواطؤ فادرك كالا سود اشد والزيادة العرض
 منه ابطال اشتهر من ان الشدة والضعف الزيادة والنفق من وجود التشكيك حقيقة ليستا من وجوه التشكيك حقيقة لعدم
 استيجابها اي الشدة والزيادة اختلاف المصداق الكلي وهو السواد ونفسه فانه باق على وحدته لا اختلاف فيه مطلقا ولا المشتق
 هو انضمير ارجع الى الموصول منه اي من الكلي فالاسود مشتق من السواد الكلي بحسب متعلق بالاختلاف اشد والضعف الزيادة
 والنفق ان اذ تعليل لقوله عدم استيجابها آه لا يتصف بها الا افرادها والمراد بالاشد كونه الواحد ما يتخرج منه مثال الفرد الآخر
 والامرية في انه صفة للفرد كما يدل عليه إضافة الكون الى الفرد وعلى هذا القياس اضعف والزيادة والنفق ان لا المفهوم الواحد
 الكلي لا يتصف بها هذا المفهوم ذاتيا كان ذلك المفهوم الواحد كالسواد بالنسبة الى افرادة بخصيصته
 او عرضيا كالاسود بالنسبة الى معرضاته وهي الاجسام لاختلاف بتعليل لقوله لا المفهوم الواحد الكلي الاشد والضعف بالماهية
 فلا تكون الماهية مشتركة بينهما حتى يكون المفهوم الواحد الكلي متصفا بالاشدية والاضغفية والزيادة والنفق ان من عوارض الكم
 من حيث قعيته المقداري لا اني ليس الزيادة والنفق ان عارضين لمفهوم الكم من حيث هو فلا يكون مفهوما واحدا كلياً متصفا
 بالزيادة والنفق ان توضيحه ان المفهوم الكلي هو مفهوم الكم من حيث هو هو اما المفيد بحشية بتعين المقداري فليس ككلي فطبيعة الكم في
 المقدارين اعني الزائد والناقص على شاكلة واحدة لا تفاوت بينهما بنفس المقدار المطلق فاختلاف انواع بجنس الواحد كالسود

بالشدة والضعف المستندين إلى الحصول لقوت لهما أي لاشدة بالضعف واختلاف شخص لهما بهية لهوية كالكم بالزيادة والنقصان
المستندين إلى العوارض لا يجب خبر لقوله باختلاف الاختلاف في مصداق كجس نظري قوله باختلاف النوع كجس الواحد في مسد
النوع نظري قوله باختلاف شخص الماهية لهوية أو في مفهوم كجس النوع كجسها أي حسب الشدة والضعف الزائد ونقصان
والمطلوبان هو العلامة لفتنار في والمحقق المروي أنها أي لاشدة بالضعف من موجبات الأولوية فإن قام السواد واشتد حتى
بان يقال له الاسود بالنسبة إلى معروض الضعيف فليس شئ في جواب لقوله واطن في مصداق كل الاسود على كل منها قيام نفس السواد على
اسوية فلا أولوية في صدق اشتق مع عزل اللبس عن خصوصية كل منهما بالاشدية والضعفية فالحاصل أي بخصوصية ملغاة لا مدخل لها
في مصداق الحكم بالاسود وإنما الأولوية بالنظر إلى خصوصية أي خصوصية الاشدية والضعفية علما أن بلاوة مثل في البيان عني الحقيقية تجري
في نفس السواد أيضا بالقياس إلى العوادين فإن الفرد لاشدة منه أي من السواد حتى وادى يحمل السواد عليه أي على الفرد لاشدة بالنسبة
متعلق بقوله الحق إلى الفرد والضعف منه فأي الفرد لاشدة به لتعديل الحقيقة بحيث ينزع منه مثال الضعيف ففي هذا الحكم أي الحقيقة السواد
والاسود بيان مع أن الظان قابل للتشكيك في اشتقاقات دون إلهادي سواد كان السواد تبسها لهما أي للسواد واشتد السواد
الضعيف وعرضها لهما فاقول الفصل في الفاصل بين الحق والباطل أن جوه التشكيك غير منحصرة في أربعة كما هو المشهور بل منحصرة في اثنين
منها وهما الأولوية والادوية بل في الثاني وجوه ريات الأشياء أي ذاتياتها لا تقبلها أي الاقدية والادوية بخلاف العرضيات
فانما تقبلها كما سلف فمهم هنا سواد ههنا في وهو عبارة عما يكون سوادا بالقياس إلى غير الحق سوادا حقيقي في مرتبة خصوص الفردية
فيكون السواد الإضافي كمنه تلك المرتبة اشدة بالضعف واشتق منه أي من السواد والاضافي يختلف مصداقه بالشدة والضعف هو
الفردية حقيقة قال في الحاشية تحقيق المقام أن ههنا سوادين حقيقي وضافي وحقيقي هو نفس الماهية لرسالة من حيث هي مع قطع النظر
عن خصوصيات هويات الفردية وهي مقولة على الأفراد المختلفة بالشدة والضعف على التواطؤ وكذا المشتق من تلك الماهية الإضافية
ما هو سواد بالقياس إلى غير وهو قد يكون بعيدا أيضا بالقياس إلى الآخر كما أن الخط الطويل والقصير ان لوخطا من حيث طبيعته
الخطية عني لبعدهما كان كل منهما طولا حقيقيا يوافق الآخر في تلك الطبيعة بالاتفاقات أن لوخطا أحدهما بقياسه إلى الآخر كان
الازيد منها طولا إضافيا بحسب خصوص هوية الفردية فالطول الحقيقي لا يقبل الزيادة والنقصان إنما يقبلها الطول المضاف وكذلك
الكثرة الحقيقية هي طبيعة العدد والكثرة بالاضافة عارض في العدد والكثير الحق لا يقبل الزيادة والنقصان بل الكثرة المضاف فقط كذلك
اسواد الحق لا يقبل الشدة والضعف بل الذي هو سواد بالاضافة فالاضافي من الكم وكيف عرضي في حقيقته إنما بحسب خصوصيات الهوية
الفردية فطبيعية السواد مثلا مقول على التواطؤ بصرف في أفرادها قاطبة وإنما التشكيك مفهوم مشتق من الإضافي المقول على معروضي الفردية
المتخلفين بالاشدة والضعف في حد الهوية الفردية أو مصداقه تلك الخصوصيات المختلفة بالشدة والضعف دون المفهوم المشتق من السواد
الحق وكذلك الحال في الأقل والأكثر في الكم المنفصل والطول والاقصر في الكم المتصل فالقليل والكثير والطول والقصير كل منها مشكك إذا
من الإضافي ومتواطؤا إذا أخذ من حقيقته فالحال أنك لا تجد الحق متعيا عنه انتهى ثم نقص عليك أنما قد شرعنا هذه الحاشية في التعليق على
على مبلغ وجه المقصود من نقلها في هذا الشرح هو تشبيه على أن تلك الحاشية معلقة على قول الشارح نعم ههنا سوادا إضافي الحق حقيقته آه
فما وقع عن بعض المعاصرين من تعليقها على قوله اقول وبالله التوفيق أن الاسود مثلا مصداقه آه فلو ظاهرا ما تعليقها على قول
الشارح ثم أن اشدة والزائدة ليستا من جوه التشكيك حقيقة آه كما وقع في التعليق المضي المطبوع خلافا للكتيب فتعريف بعض
الناسخين من بل المطبوع فاحفظ وادع بذهب إليه الشيخ الأمامي شيخ شهاب الدين المقبول حكاية الأشارق ولله في الرواق الكتاب

وغرب من كلفظ ظاهرا وسقط في مقدم البسيت مبدعة رقيقة وروية هكذا في القاموس ثم لما كان في المحسوسون في الرزاق للرب انما كلفظا
 للمطالب فليقتبوا ابا واقين فيهم الاشراقيون من كون الجوهري من العالم العقلي الى العقول سواء كانت محصورة او غير محصورة اقوى من جوهريته
 من الجواهر الالادي الجوهريته اما بحيث ان الحكماء المتقدمين مثل ابن ارسطو وغيرهم حكموا بان جواهر العالم الالادي اطلال كجواهر العالم
 الاعلى يعني انما معلومة لتلك اذا المعلوم كالنظر لما هو علته وجوهريته العلة اقوى من جوهريته المعلول والجواهر الالادي اغنى في حده انهم
 نام حساس متحرك بالارادة وجوهريته ونفسه على التحرك اقوى كالا انسان مثلا اشهد وانهم في باب الجوهريته من حيوان يكون بخلاف
 ذلك اي يكون الحاسة والمتحركة فيه كالبهيمة مثلا البهيمة البقرة ج ج ب بخص كذلك في القاموس فان اوجهم انه لو كان جوهريته
 انسان ثم واقوى من جوهريته البهيمية فصيح استعمال ادوات تفصيل والمباينة هناك بحسب اللغة وهو كما ترى ازيل بان لك لا يقيح
 مقصودا اما فريث ان احتياق العلمية لا تقتصر من الاطلاقات اللغوية ليست لاستفهام الامكار ونفي النفي اثبات البسدة
 وضعف الواقعتان في الكيف والزيادة والافتقار الواقعتان في الكم تفاوتا ليست بالكمال من انتصان في نفس الماهية اي
 نفس ماهية الكيف الكيف التفاضل بين الخطيين بالطول والقصر الكمالية الخط ونقصه فليس شئ جوهريته اقوى من جوهريته فان هذه
 الاختلافات من الالامية والشد والضعف والزيادة والافتقار مستندة الى الالام ارض سواء كانت الجهنس كالفصول فاما خاصية الجهنس لا يمنع
 كالتشخيصات بالنسبة الى النوع على احققناه واما آثار الماهية والذاتي في غير مختلفة بالالامية وغير ما ثم توضيح المرام على ما في المشايخه التعليق على
 ان الزائد والناقص من المقدار ماهية المقدار فيها على شاكله واحدة ليس الطبيعية في احد هار ازيل انما في احد اثنين الفرص
 مختلفا في التام الى العباد محدودة بحدود متعينة وذلك الاختلاف يخرج عن طبيعة المقدار خارج لما في مرتبة الفردية التي سب
 متاخرة عن مرتبة الماهية وهذا العرض من جهة اختلاف استعداد المادة وبوجه يتبع كون احد الفردين في جوهريته الفردية بحيث
 اذ قيس الى الفرد الآخر كان زائدا على هذا الفرد وكذلك لا شد والاضعف مختلفان بحسب خديص الالهوية الفردية لا بحسب نفس الماهية
 المرسله فاما الجواب عما قاله الواقيون من ان الجواهر الذي جوهريته اكثر من ان يقال انه ليس الحساسات المتحركة فصل الجواهر حتى يتم
 ما دعوهم بل هي من الآثار ونحوها الحاضنة وانما الفصل مبدع وما هو لا يتفاوت في الزيادة فاما ان قلت جوهريته من تلك الآثار
 على المشايخه باثبات التشكيك في الذاتيات على مسلك القائلين بجعل البسيط ليس من اثنين اي انظار ان استناد الماهية
 من جهة الوجود الى الفاعل متعلق بالاستناد يستوجب خبر ان يكون مصداق اي مناطا محل الوجود عليها اي على الماهية هي
 اي الماهية لا بنفسها بل الماهية من جهة الاستناد الى فاعلها كما هو عند المشايخ القائلين بجعل المؤلف وهو عبارة
 عن جعل شئ شيئا فالأثر المرتب عليه هو غدا الهيئة التركيبية المحلقة التي تستدعي طرفين مجبولا ومجبولا اليه فاطنك ايها المطيب
 انه اذا صار الشئ شيئا ثم وصل قوامه مستندا الى الجاهل كما هو عند الاشراقيين القائلين بجعل البسيط فانهم ذهبوا الى ان اثر الجاهل
 نفس الماهية ثم يستلزم ذلك جعل موجودية الماهية في ان متعلق بالظن مهذوق محل ذاته اي ذات شئ عليه ليس بنفسه بل من حيث الاستناد
 الى الجاهل من حيث الذات لا من حيث الاقصاد بالوجود فاجوبه الالام اي الجوهري مجرد وهو العقل النعال اذا وجد الجوهري الالادي
 اي الجوهري لئلا يالاميو لي بجعل البسيط يقصد جعل الجوهري الذي هو الجهنس للجواهر المشهورة من العقل والنفس كجسم طبيعي واليهوي
 وهو صورته على الجوهري الالام الذي هو نوع منه اي من الجوهري كجهنس بنفسه من غير اعتبار حيثية زائدة اي من غير اعتبار استناد
 الجوهري الالام الى الالادي ههنا اي لا من حيث الذات لا من حيث الوجود هكذا في الحاشية المنهية وذلك لاننا في كون الالام
 مستندا الى الوجود لعل من حيث الذات الوجود وحمل الجوهري كجهنس على الجوهري الالادي الذي هو نوع منه اي من الجوهري كجهنس

قوله كلفظ ظاهرا
 واضافة كلفظ ظاهرا
 الى الالادي مطلقا
 منه

ليس بنفسه بل من حيث الاستناد اليه الى الجوهري الاعلى لخصيصه اذا كان لعلته والاعلول زعيم من الجوهري فيكون صدق الجوهري
 على الجوهري الذي هو العلة قدم من صدقه على الجوهري الذي هو العلول فليزم التشكيك في اللاذاتي اي كينس ثم نقض عليك انه قد توهم
 بعض الافاضل ان المراد من الجوهري الاعلى هو الواجب تعالى من الجوهري الادنى هو الممكن في الاحتمال ان صدق الجوهري على نواحيه متفاوتة بالاولوية
 لان صدقه في الواجب انما هو بقتضي ذاته بخلاف الممكن فان صدقه عليه من جهة استناده الى الفاعل فثبت التشكيك في الذاتيات
 انتهى انت لو اخذت الفطنة بديك لدرست سخافة فان الجوهري ليس محسباً للوجوب تعالى حتى يستقيم كلامه ما فرغ سمعك انه تعالى
 لا يجرد في بساطة ذنبه وشارحاً فادركنا ما قال بعض المعاصرين في قول الشارح من غير اعتبار حثيثية اي من غير اعتبار الاستناد الى الفاعل
 لاس من حيث الذات لاس من حيث الوجود وهو صريح في ان المراد بالجوهري الاعلى انما هو الواجب لا العقل لانه مستند الى الواجب البتة انتهى
 بالفاظه غير سديد اما اوله لانه مخالف لما القينا عليك من عبارة الاحاشية اي من غير اعتبار استناد الجوهري الاعلى الى الادنى
 آه واما ثانياً فلا يستعاض به بطلان بساطة تعالى عما يقول الظالمون علواً كبيراً اما القول بان صدق الجوهري تحت الجوهري كاذب
 احتاج الى البسيطة تحت فلا يجدي لما هو المطلوب من اثبات التشكيك في الذاتيات كما لا يخفى كما في الوجود من غير فرق بين الوجود والجوهري
 في كونها متشككين قلت جواب عن ذلك لا اعتراض من تلقاء احاشية وهذا الجواب كور في الافق ليس من تقريره لان حمل اللاذاتي
 ليس محتمل لوجوده وحمل الجوهري على ما تحت من الانواع والاشخاص غير محتمل لشي من الخارج اما دعيت ان خلط الذات والذاتيات لا يكون
 لعلته فاعلم ان فاعلم عرق ما عزمه المتعرض من ان حمل الجوهري اللاذاتي على اللاذاتي ليس بنفسه بل من حيث الاستناد الى الاعلى اذ
 الجاهل فعل نفس ما بهية الانسان مثلاً ثم هو اي الانسان بنفسه انسان وحيوان لا يجعل مولف اصلاً ولا يجعل بسيطاً فالانسان
 انسان وحيوان لا يحتاج بعد ذلك الى الجاهل من حيث الخلط بين الطرفين ليس النظر الى الماهية من حيث هي متمتع بالانتماء الى
 الانتماء كمن ان يكون ذلك النظر بعينه كما اذا تياتها يعني متمتع ان تلحق الماهية ولا تلحق ذاتياتها فالهجرة للاستفهام الاسكار
 ودخلت على حرف لنفي تفاوت الذاتيات فان نفى النفي اثبات بخلاف الوجود جواذب عن قول الاشكال كما في الوجود من غير
 فرق في الاحتمال ان هذا قياس مع الفارق فان بين الجوهري اللاذاتي والوجود دلونا بانها اما دعيت ان مطابق الحكم في حمل الذاتيات
 بنفس ذات الموضوع مع عمل النظر من جاعلية العلية لها فالجوهري الادنى غير منقصر الى الاعلى في جوهرية حتى يكون جوهرية الاعلى اقدم
 على جوهرية الادنى وثبت التشكيك في اللاذاتي بل الجوهري الاعلى والجوهري الادنى كلاهما متساويان في الجوهرية لا تفاوت فيه اصلاً
 ولا الوجود الذي هو من العوارض فحال ما بهية الشارح بقوله فان مصداقه نفس ما بهية الموضوع المستقرة لكن لا بنفسها بل من حيث
 انها اي ماهية الموضوع صادرة بنفس تقريرها فيه إشارة الى القول بان جعل البسيط عن الجاهل اذ هو اي الوجود من العوارض التي
 لا يطا بها شيء الا باعتبار التقرير ولما كان تقرير الممكن لنفسه فان التقرير بنفسه من يشيرون الواجب غير محجبه بل من حيث حمل
 محيية المصدق في الوجود ترجع الى حثيثية بصدور من الجاهل فان قلت اعتراض آخر من تلقاء الاشراعية على المشائية باثبات
 التشكيك في ماهية الزمان اجزاء الزمان كاليوم والاسبوع والقد متوافقة في الماهية وهي الزمان فكانت اجزاء الزمان من افراد
 فكان الزمان لو عاها ايضا كما انما من المعاصرين اي من اجزاء هوية الزمان الماهية كذا في الحاشية فيكون الزمان كلاً بالنظر الى
 اجزائه مع ان بعضها اي اجزاء الزمان مقدم على البعض الآخر بالذات فان حقيقة الزمان تقتضي التجرد والتصرف وقتدم
 بعض اجزائه وتاخر بعضها واما اي اسوي اجزاء الزمان وهو الزمانيات فما يتصف بذلك المتقدم اي تقدم بعض الزمانيات
 على البعض تخر منها كالتقدم طوفان نوح عليه السلام على بعثه نينوا عليه الصلوة والسلام بوجاهتها اي بواسطة اجزاء الزمان فالتقدم

والآخر عرض اولي الاجزاء الزمان بخلاف الزمانيات فيكون الزمان الذي هو نفس حقيقتها اي حقيقة اجزاء الزمان مقولا عليها بالتشكيك
فثبت التشكيك في ماهية الزمان هو المطلوب قلت جواب عن ذلك لا اعتراض بالتقدم الذي يعيد من وجوه التشكيك ما هو بالعلية
فان المقامية نفس بان يكون اتصاف البعض الكلي المشاك علة لاتصاف البعض الآخر به وذلك التقدم غير متحقق في اجزاء الزمان
واما ديتان العلة يجب تحققها مع العلول فيما نحن فيه يمنع حصول الجزر المتقدم مع الجزر المتأخر دون ما هو بالزمان زبدة الجواب
ان التقدم الذي هو من اتخاذ التشكيك اعني التقدم بالعلية مفقود في اجزاء الزمان التقدم المتحقق فيها اعني التقدم بالزمان ليس من انفس
التشكيك فماتم القول بالتشكيك في ماهية الزمان لمسلم ان التقدم اعمد ومن وجوه التشكيك ما هو بالزمان فالتفاوت بينهما اي ميزان
من اجزاء الزمان بالتقدم والتأخر انما هو بحسب الهوية يعني ان تقدم بعض اجزاء الزمان على بعض متأخر بعضها عن بعض لاصل ذواتها
الشخصية وهو انما لا التفاوت بينهما بالتقدم والتأخر في صدق الزمان بل صدقه عليهما بالتساوي لا تفاوت فيه سلا فان صدق
كل منهما انما هو باعتبار كونه فردا له من الفردية في الكل سواء اذ سنخما يحصل من اخذ الزمان مع طبيعة القيد مع قطع النظر عن خصوصية
القيد بخلاف التقدم والتأخر فانه باعتبار خصوصية القيد وهويته واذا استبان علم التفاوت في صدق الزمان عليهما فلا يكون الزمان
مقولا عليهما بالتشكيك بذاته اقول بعد التثبات اني ان قال المصريح بل في اتصاف الافراد بها ليس شئ يعتد به فانه اي اتصاف
بافراد لا يصح الا في الاولوية والاقدمية اذ يتصف بهما صدق الكلي على الافراد دون الشدة والزيادة وما يقابلها من الضعف والقصا
اذا لا يتصف بها الا الافراد بخصوصها لا اتصافا بكلي لما العتي عليك من تلقاء الشارح في بيان اتصاف التشكيك في الاولوية والاقدمية
فتذكر تفكر في هذا المقام فانه من زلة الاقدم قوله ان كثرة ادل قوله وان اتحد معناه ثم المراد بالكثرة ما يقابل الوحدة لا ما يقابل
القلة فينزل فيه المشترك بين المعنيين فقط ولما كان مستوهم ان يتوهم ان حقيقة والمجاز معدودا من مقام متكرر المعنى مع ان
الموضوع له هناك ليس كثير لعدم الوضع في المجاز فدل الشارح بقوله اي معناه المستعمل فيه يعني ان المراد من المعنى الذي هو مرجع اليه
المستعمل فيه كالمعنى المستعمل في الا المعنى الموضوع له حتى يتم التوهم ومنعنا وبدو فاما المجاز وان لم يتحقق فيه الوضع لكن المعنى المستعمل فيه يتحقق
فيه وحالة الامر ان المعنى المستعمل فيه متكرر في حقيقة والمجاز فنعلم الوضع غير متحقق الا في حقيقة دون المجاز على طريق الاستخدام وهو هنا
عبارة من ان يراو بلفظ له معنيان احدهما ثم يراو بالضميمة العائد الى ذلك اللفظ معناه الآخر فالمراد بلفظ المعنى في قول المصريح ان اتحد
معناه المعنى الموضوع له ومن الضمير مستتر في قوله كالمعنى المستعمل فيه قوله ابتداء اي بلا تحليل النقل اذ المنقول ايضا موضوع للمنقول
اليه عند الناقلين لكن الوضع فيه ليس ابتداء ثم تفصيل المرام ان قول المصريح وضع لكل اخرج حقيقة والمجاز اذ لا وضع في المجاز ولما لم يوضع
فدخل في ذلك القول لتحقق الوضع فيه لانه وضع اول المعنى ثم نقل عنه ووضع لمعنى آخر فاخرجه لتمام بقوله ابتداء اذ المنقول ليس فيه
الوضع الابتدائي ولهذا اي وتحقق الوضع في المنقول قيل ان المجازات المشهورة التي هي منقولات من قبيل الخلق فان الوضع اي
وضع اللفظ عبارة عن تعيين اللفظ للمعنى بحيث يدل ذلك اللفظ عليه اي على المعنى من غير قرينة والعلم بالتعيين يعني فيها اي في
المجازات المشهورة فانهم عينو الالفاظ المنقولة للمعاني المنقولة اليها بحيث يفهم كل من هو عالم بذلك النقل والتعيين تلك المعاني
عندما يلاذية فثبت بهذا ان في المنقول وضع فان كان ذلك لتعيين من تلقاء جانب وايضا اللغة لغوي اي وضع لغوي
والكان لتعيين من تلقاء الشارع فشرعي والكان لتعيين من طائفة مخصوصة كاهل الصناعة فعرفي خاص يسمى مطلقا حيا والا اي
وان لم يكن لتعيين من طائفة مخصوصة بل يكون من تلقاء العام فعام اي عرفي عام والمجاز لو اخذ بازاء كل منها اي ان يستعمل
اللفظ في اللغة فيما يكون متعلقا بالمعنى الموضوع له عند اهل اللغة فهو مجاز لغوي وان كان ذلك المعنى المستعمل فيه معني موضوعا له عند

اهل الشرع والمعرفت وكذلك ان استعمال اللفظ في اشياء فيما يكون متعلقا بالمعنى الموضوع له عند اهل الشرع فهو مجاز
 غير مجاز وان كان ذلك المعنى المستعمل فيه موضوعا عند اهل اللغة او يعرف وكذلك ان استعمال اللفظ
 فيما يتعلق بالمعنى الموضوع له عند العرب العام او الخاص فهو مجاز في اصطلاحهم وان كان ذلك المعنى المستعمل فيه موضوعا عند
 اهل اللغة او الشرع فالمعبر في الحقيقة هو الوضع الذي من الالوان المذكورة والمعتبر في المجاز عدم الوضع في الجملة ولا يشترط في الحقيقة
 ان يكون موضوعا لذلك المعنى في جميع الالوان وان لا يكون موضوعا للمعنى في شيء من الالوان فان تحقق في الحقيقة
 ان يكون موضوعا للمعنى في جميع الالوان فبما هي الحقيقة على الاطلاق كلفظ الارض والسماء فان اهل اللغة والشرع والعرف
 العام والخاص جميعا على ذلك لا في حقيقة مفيدة بل في طحا كان الوضع وان كان مجازا باجته الاخرى كاصولة في الالوان
 حقيقة لغوية مجازة شرعا وكذلك المجاز قد يكون مطلقا بان يكون مستعملا فيما هو غير الموضوع له بجميع الالوان وقد يكون مقيدا باجته التي
 لها كان غير موضوع كاستعمال لفظ الصلوة في الاركان المخصوصة مجازا لحقيقة شرعية قوله المرجل انه نلقى عليك او لا ان قولهم
 والمرجل قيل من لم يشرك انهم مؤخر عن قوله وان الحق انه وقع حتى بين الضدين آه والشرح عكس الترتيب حيث قد تم المناظر
 المتقدم وهذا هو منه والاحتمال سهل لنا ان اذ رأيت هكذا في النسخة التي كتبها الشيخ لولده الامير محمد مير حسنها الله تعالى وتبارك
 وثانها ان المرجل ناسمى بلانه يقال المرجل بخطبة اذا خسر عما من غير روية والمرجل لما كان وضعه المعنى ثان من غير مناسبتة المعنى
 الاول فصار كالمخترع بلاروية اي هو معنى المرجل فتم من الحقيقة لان الاستعمال الصحيح في غير ما وضع له بلا اعتبار للعلاقة وضع جدي
 اما عيت لان المراد بوضع اللفظ تعيينه للمعنى بحيث يدل عليه من غير قرينة فيكون المرجل مستعملا فيما وضع له فيكون من قسم
 الحقيقة ومن اختار خلاف ذلك فبني جعل المرجل من قسم المستعمل في غير ما وضع له حيث قال ان اللفظ المستعمل استعمالا صحيحا
 اما حقيقة او مجازا لانه ان استعمل في الموضوع له حقيقة وان استعمل في غيره فان كان بعلاقة بينه وبين الموضوع له فمجاز والا فمرجل
 فعلمه نظر الى الوضع الاول فانه اولي بالا اعتبارا سبقه وتقييده اي تقييده الاستعمال بالصحيح حتم اذ من الخطا كاطلاق الانسان
 على الفرس من غير قصد الوضع الجديد وان كان ذلك الاطلاق بهذا القصد كان استعمال الانسان في الفرس صحيحا قوله
 وان الحق انه اهل اللفظ المشترك واقع في اللغة هم لا قيل لا اي غير واقع في اللغة والدليل عليه قول الشرح لفقد الفرض من الوضع
 وهو تفهيم المراد لكونه علته للفقدان اي لكون الاشتراك بخلاف التفاهيم فان نسبة مشتركة الى المعنيين مثلا على اسوار فلا يفهم عند
 الاطلاق انه ما اذ امر او استكمل فاما يقع من المتكلم تفهيم ما في الضمير والامر ليس مع التفهيم قول جواب عن ذلك الاستدلال بان كان
 مشترك بخلاف التفاهيم انما تفهم لولا القرينة واما عند وجودها فكلها وما شاؤوا في غير هذا المراد بالقرينة المنصوبة على اراوة المراد فان
 الاختلاف بالتفاهيم فان توهم ان القرينة علامة للمجاز وليس المشترك من عداد الالوان بان اعتبار القرينة ههنا للشرح لا الصحة الاطلاق
 ولو نحو علامة للمجاز ليس الا اذا كان اعتبارا بالصحة فادرك والاصح عند المحققين وقوعه اي وقوع المشترك حتى بين الضدين كالعش
 للمحيط والطهر والجوان للامسود والابيض باجتماع ارباب اللغة وقد يقال استدلالا على المذهب المختار بانه لو لم يقع مشترك خلقت
 اكثر المعاني عن الاسماء اي الالفاظ والتالي بطلانه فيقولون استعبر عن تلك المعاني اما دريت ان تعبير لم يوضع لفظ غير مستصور
 فكذا المتقدم واما الملازمة فيبشرها بقوله لندم منها اي المعاني فان العالم ابدى على خلاف الالفاظ فانها تناسبتة لتأنيها عن
 الحروف المتناسبتة بعضهم لبعض اي بعض الحروف الى بعض بمرات متناهية والمركب من المتناهي تناهيه وحجبه الكلام انه اذا كانت المعاني
 غير متناهية فكيف يكون كل واحد من الالفاظ المتناهية يحاكي كل واحد من المعاني بل الالفاظ تنفد واكثر المعاني تبقى فينبغي عرض العقول

والشك لا يتصور لفهم المعاني بدون الالفاظ فانهم لم يعلموا بها المخاطب ان سبب قوعه في قوع المشترك اما الاستحسان
لناس بل يعرفون بمعنى المقصود منهم لا كما في المشتبهات ان كان الواضع هو الله تعالى واما المقصد الايهام بقول امير المؤمنين
ابي بكر الصديق رضي الله عنه يوم الهجرة حين سئل عن رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم من معك جل جلاله
السبيل حيث اراد ان سيد الناس ياد الى طريق الدين القويم وفهم السائل انه ضل طريقا فاستصحب له ليهديه للطريق فلم يعرف
المشترك رسول الله صلى الله عليه وسلم وكان في معرفته مفسدة وهذا الغرض تخيل بالمشترك كما لا يخفى والاختلاف عن الوضع الاول بان يكون
واضع واحد وضع اللفظ او المعنى غفل عنه ثم وضع المعنى آخر والاختلاف الوضعيين بان يكون الواضع متعدد ووضع واحد
لمعنى ثم وضع واحد وضع آخر لمعنى آخر بجملة عن الوضع الاول ان كان الواضع غيره اى غير الله تعالى اى البشر قوله لكن لاعموم فيه حقيقة
لان العام ما وضع لوضع واحد خرج بالمشارك كغيره كزيد وغيره فخرج به سواء العدد كالمائة فانها صنعت وضعها
واحد الكثرة مخصوص مستغرق بجميع ما يصلح العام له خرج به الجمع المتكثرة نحو اريت جالا ثم علم ان هذا التعريف للعام ما اختاره المحققون خلافا
لفخر الاسلام وبعض المشايخ فان المعبر عنهم بنظام جمع من اسميات باعتبار امر مشترك فيه سواء وجد الاستغراق ام لا فجميع المنكر عندهم
عام سواء كان مستغرقا ام لا واما على التعريف الاول فهو واسطة بين العام والخاص قال في الحاشية خلت والافى اكان المشترك
ثم في وقوعه اى الاختلاف الثاني في وقوع المشترك في اللغة ثم في كونه للضدين هذا هو الاختلاف الثالث اى اختلف بعد تسليم
امكانه ووقوعه في انه هل هو وقع بين الضدين ام لا وحق وقوعه بين الضدين كالقصر للحيض والطهر ثم بعد تسليم وقوعه هل فيه عموم
هذا هو الاختلاف الرابع كما هو مذهب الشافعي راجع اولها كما هو مذهب ابي حنيفة راجع ثم بعد كونه عاما فذلك بالابطريق بحقيقة
كما ذهب اليه طائفة اوبطريق المجاز هذا هو الاختلاف الخامس على هو رأي طائفة اخرى والى هذا اى الى الاختلاف الخامس
اشار المصنف بقوله لكن لاعموم فيه حقيقة انتهت الحاشية بقول تحرير محل النزاع انه بل يصح ان يراد بالمشارك في استعمال واحد
كل واحد من معانيه يعني ان المتنازع فيه هو الكل الافرادي اى معنى ان يراد باللفظ مشترك كل واحد من معانيه على الاستقلال بان يتعلق
النسبة بكل منحاى بكل واحد من معانيه المشترك بمعنى يكون مناط الحكم كل واحد منها حتى لو فصل ليرجع الى حكمين فلا يمكن الجمع
بان يقال ايت بعين يراد بها الباصرة وبجارية مثلا وهذا احتراز عما لم يكن الجمع بين معانيه مشترك كما في صيغة فعل على
قصد الامر والتهديد فالامر يدل على طلب الفعل والتهديد على تركه ولا يخفى ما بينهما من المناقاة وجملة المرام ان محل الخلاف ما اذا
لم يكن الجمع اما لا يمكن الجمع فيه افرج لا يقتل عموم المشترك ولا يلزم جمع الضادين وهو كما ترى لا بان يتعلق النسبة بالجموع
من حيث هو مجموع يعني ليس المتنازع الكل المجموعى بل هل يصح ان يراد بالمشارك مجموع معانيه من حيث هو مجموع بحيث يكون
مناط الحكم هو المجموع ويكون كل واحد منها جزءا لما هو المراد فلا يخفى بل الى حكمين بل الى حكم واحد ايضا كما تعلقت النسبة بكل واحد
واحد بان يقال مثلا ايت لعين او يعيون بصيغة الجمع بناء على ان الاختلاف في الجمع كما في المفرد على ما قيل يعني ان
الاختلاف في الجمع كالحيوان مثلا مبنى على اختلاف في المفرد فان جاز جاز والافلا وهذا هو مذهب ابي الكثر واما المشي كالعينين
فتايد للجمع فمن جاز في الجمع جاز في المشي ومن لم يجوز لم يجوز ولذا لم يذكر الشارح التثنية وقد يقال يجوز في الجمع وان لم تجز
في المفرد فيصح ان يقال ايت يعيون ويراد كل واحد من معانيه ولا يصح ان يقال ايت بعين يراد ذلك بان يراد عطف
على قوله يقال ايت بعين ويعيون كل واحد من معانيه فيلزم يجوز جواب لقوله بل يصح والفاعل اما هنا بصيغة جمع واما
المكملين بالزنى من الشافعية والوحسن الكرخي منا واول على الجبائي والوباشتم من المعتزلة وقيل يجوز الفاعل هو الامام الشافعي

والك القاضى بالبكر الباقى في من الشافعية وعبد الجبار المعتزلى وقد تخلص بجوازى جواز عموم المشترك في النفي فتعذر دون الاثبات الى الابد حسب
 الهداية في التفسير في تعليلنا المرضي ثم اختلفوا في الجوزون لعموم المشترك فقبل ذلك العموم حقيقة القائل هو الامام لمنافعي الغزالي وقيل مجازا
 القائل ابن كاجب نقل عن الشافعي انه اي مشترك ظاهر في كل واحد من معانيه محجب كل عليه اي على كل واحد من المعاني المجردة عن القائل
 والابن لمنافعي في التفسير بلا مرجح ولا يحمل المشترك على احدى المعاني الا لقرينة وهو ان كل واحد من المراد عموم المشترك والمحققون من علماء
 الحنفية ذهبوا الى انه لا عموم فيه اي في المشترك حقيقة لانه ان وضع لكل واحد من المعاني بشرط الافراد عن الآخر فظاهر عدم عمومها فلا يخل
 في اكثر من معنى واحد وهو المطلوب لم يوضع المشترك للمجموع اي بان يكون موضوعا للمعاني بشرط الاجتماع والامام الصحيح الاستعمال
 استعمال المشترك في الاحاد اي في احد المعنيين حقيقة مندرجة انه لا يكون نفس الموضوع له بل جزءه والثاني بطبيعة احتمال في الاحاد
 حقيقة فكذا المتقدم او يكون مشترك موضوعا لكل واحد مطلقا اي مع عزل النظر عن الاجتماع مع الآخر والافراد عن الآخر وعلى هذا
 الثالث ايضا ثبت المدعى من عدم العموم حقيقة وبينة بقوله فلان الوضع اي وضع اللفظ عبارة عن تخصيص اللفظ للمعنى بحيث يقتصر عليه
 اي على المعنى ولا يتجاوز ولا يرد به اي باللفظ غيره اي غير ذلك المعنى عند الاستعمال فكل وضع يوجب ان لا يرد به الا هذا المعنى دون
 المعنى الآخر وهو تمام المراد به اي بذلك الوضع فاعتبار كل اي كل واحد من الاوضاع ينافي اعتبار الوضع الآخر لان اعتبار وضع اللفظ
 لهذا المعنى يوجب ارادة هذا المعنى خاصة واعتبار وضعه للمعنى الآخر يوجب ارادته خاصة فلو اعتبر الوضعان في الطلاق واحد لزم في كل واحد
 من المعنيين صفة الافراد عن الآخر والاجتماع مع غيره بحسب الارادة بل يلزم ان يكون كل واحد منهما مراد او غير مراد في حالة واحدة وهذا
 باطل كما ذكرنا في تعليق المرضي نقلا عن التلويح ثم تخلص المرام ان الاحتمالات ثلثة لانه اما ان يوضع المشترك للمعنى بشرط الافراد
 بشرط الاجتماع او لا بشرط شي منهما فالشارح نفى العموم على الاحتمال الاول والثالث صراحة واما الثاني فنفاه بقوله ولم يوضع للمجموع اه ولم
 يذكره في تعداد الاحتمالات ايماء الى انه يمين البطلان فكانه ليس من حزب الاحتمالات فادرك وقيل القائل هو العلامة التفتازاني عليه
 اي على الدليل المذكور للدلال على انه لا عموم في المشترك حقيقة ان هذه مغالطة منشؤها اشتراك تخصيص الشيء بالشيء بين طرفي الاشتراك
 قصر المخصص على زنة المفعول على المخصص به كما في قولنا ما زيد الا قائم لتخصيص زيد بمخصص بالقيام هو المخصص به يعني لا يصف زيد الا
 بالقيام لا بغيره ويجوز ان يصف عمر بالقيام ايضا بين جعل المخصص منفردا من بين الاشياء المحصول المخصص به كما في اياك بعد معناه
 متخفك بالعبادة ولا بعد غيرك فالبا دافعة على المقصور كما في قولنا خصصت فلانا بالذكرا ذكركه دون غيره كانك جعلته من بين
 الاشخاص مختصا بالذكور وهذا اي المعنى الثاني وجعل المخصص منفردا من المراد لا المعنى الاول حتى يتم الاستدلال بتخصيص اللفظ
 بالمعنى اي تعيينه اي تعيين اللفظ لذلك المعنى من بين الالفاظ وهذا المراد بتخصيص لا يوجب ان لا يرد به اي باللفظ الا هذا المعنى حتى
 يتم الاستدلال على عدم عموم مشترك حقيقة فاختار وضعه اي وضع اللفظ لكل اي كل واحد من معاني المشترك مطلقا اي من غير اشتراط
 الافراد والاجتماع فيستعمل تارة في احدهما فقط اي من غير استعمال في الآخر وتارة مع المعنى الآخر والمعنى المستعمل في الوجهين المذكورين
 اتفانفس الموضوع فيكون اللفظ حقيقة فثبت عموم مشترك حقيقة ولا ح ان الاستدلال المذكور كان مغالطة فقول يمكن الجواب
 عن المغالطة بوجهين احدهما بان الغرض من الوضع تفهيم المراد فكل وضع يوجب ان لا يرد به الا هذا والالفاظ الغرض تفصيله على
 ما ذكرنا في التعليق المرضي ما قد سلمنا ان تخصيص يطلق على المتعينين المذكورين لكن لا سلم ان المعنى الثاني لا الاول بل لا يمكن
 اماريت ان المناسب بحال الوضع هو المعنى الاول فان الكلام لفهام تاني ضمير من يريد افهامه فالاصل فيه ان يكون لكل معنى
 لفظ يدل عليه تفهيم ذلك المعنى عند الطلاق وذلك اللفظ عليه فنعني ان يكون اللفظ مختصا بالمعنى الاول لا بالمعنى الثاني ففوت الغرض

٢
 في الجواب
 على ما ذكرنا
 من ان المشترك
 لا يوجب

من الوضع فقول التقدير ان هذا لا يجوز ان لا يرد باللفظ المشترك الا معنى واحد
 وثانيهما هو المعارضة التي بينها بقوله بلان العموم الحقيقي كما مر من اللفظ الكثير الذي لم يرد به واحد وهو اي العموم الحقيقي المذكور
 ههنا اي في المشترك متبعت لتحقيق اللفظ المتعدد فيه فليس العموم هناك انت تعلم ان التعريف المذكور انما هو للعموم المصطلح بين الاصويين
 فمعي عموم المشترك لا يجبر وحدة الوضع والاحتمال ان العام على تعيين عام تحت كثير من المعاني كالمشترك وعام تحت كثير من المعاني كالعام
 الاصولي فافهم ولا عموم في المشترك مجازا بل معطوف على قوله والعموم فيه حقيقة لان المتنازع فيه اي مورد والنزاع هو الاستعمال
 استعمال المشترك في المكان يكون كل واحد من معانيه مرادبا بالاستقلال من انما الحكم لا بان يكون كل واحد مرادبا بالدخول في الامر
 المعنى الثالث الذي يكون هو المراد والنطاق الحكم على سبيل عموم المجاز بان يرد من المشترك معنى بعم الكل وذلك لانه ليس ما يتنازع فيه
 بل هو مسلم عندنا انما كما يرد بعين مثلا المسمى بهذا الاسم فيكون معنى مجازيا واردة المجموع في مشترك ليست الارادة كل واحد من المعنيين
 وليس منها مجموع يرد باللفظ حتى يدخل فيه كل واحد من المعنيين ولو سلم فليس من المتنازع فيه كما في الجاشية فلا يتصور الاستعمال اي
 استعمال مشترك في المعنيين بطريق التجوز بهذا الوجه اي الوجه المتنازع فيه لا بان يكون بين المعاني علاقة فيراد احداهما على انه موضوع له
 فيكون استعماله فيه على سبيل الحقيقة ويراد الآخر على انه يناسب اي يناسب الموضوع فيكون استعماله فيه على سبيل المجاز وموحد بين الحقيقة والمجاز
 وليس من قبيل عموم المشترك الذي كلامنا فيه فيلزم الخلف ثم علم اول ان الجمع بين الحقيقة والمجاز عبارة عن استعمال اللفظ ويراد في
 اطلاق احداهما حقيقة والمجازي معا بان يكون كل منهما متعلق بالحكم مثل ان تقول لا تقتل الاسد والاسدين او الاسود وتريد السبع
 والرجل الشجاع احداهما حيث انه نفس الموضوع له والآخر من حيث انه متعلق به نوع علاقة وان كان اللفظ بالنظر الى هذا الاستعمال
 مجازا وثانيا ان ذلك الجمع مما وقع النزاع بين صحته وعدمها والتحقيق انه فرع استعمال المشترك في معنيين فان المنظر موضوع للمعنى المجاز
 بالموضوع فهو بالنظر الى الوضع المعنى الحقيقي الوضع النوعي المجازي بمنزلة المشترك فخرج ذلك عن هذا ولا فائدة في التفرع او استعمال اللفظ في المعنيين
 المجازيين لا يصح بالاجماع يعني استعمال مشترك في كل واحد منهما على انه معنى مجازي بلا استقلال اطلاق الاتفاق فلا يتوهم انه لا يجوز ان يرد كل واحد من المعنيين على انه
 مناسب للموضوع له ولا يرد شي منه على انه موضوع له حتى يلزم الجمع بين الحقيقة والمجاز وذلك لما دريت انه باطل بالاجماع ولا يرد اصل
 اي كل واحد من نفس الموضوع له لانه سيج كان حقيقة لا مجازا والمقدر خلافه وهذا معنى قول شارح لان لفظه يراد به ثم اذ ثبت عدم عموم
 في المشترك لا حقيقة ولا مجازا فما اشار اليه من تجوز العموم المجازي حيث للتعليل بنا دي به قوله اي قول المص حقيقة والا اي وان لم يكن
 النداء الى ذلك التجوز فما احاجته اليه اي الى قوله حقيقة ليس بشي خبر بقوله فما اشار ذلك لما دريت من البرهان القائم على نفى العموم
 المجازي من قول شارح لان المتنازع فيه هو الاستعمال في الكل ثم قائل قوله المنقول انه علم ان اهل العرب اذا استعمالوا اللفظ في المنقول
 اليه باعتبار هذا الوضع اي الوضع الثاني يكون ذلك استعمال حقيقة وفيما قل عنه مجازا وان كان الامر بحسب الوضع اللغوي على العكس
 اي استعمال اللفظ في المنقول عنه حقيقة وفي المنقول اليه مجازا فان ادهم ان النقل من فرائض اي لوازم المجاز فيج انتقاله اي انتقال النقل
 لا يتصور كون الاطلاق على الاصل اي المنقول عنه تجوز وان متصلة كان ذلك الاطلاق بالنظر الى الوضع الثاني في تقرير الوهم ان النقل
 من المعنى الحقيقي من لوازم المجاز والنقل في المعنى اللغوي منتف ما دريت ان اللغة أصل النقل طر عليه لهذا الايقال منقول لغوي
 فانتفي كون المعنى اللغوي مجازا وان كان بالنظر الى الوضع الثاني وانتفاء اللازم يدل على انتفاء الملزوم فلا يصح القول بكون المنقول
 مجازا في المعنى اللغوي بحسب الوضع الثاني قبل حبيب لك بوجوهين احدهما ما اشار اليه الشارح بقوله بعد تسليم تقريره انا لا نسلم
 كون النقل من لوازم المجاز فان المجاز انما هو استعمال اللفظ في غير الموضوع له لعلاقة سوا كان منتفلا عن معنى آخر ولا فائدة لاستعمال

المعنى اللغوي مجازاً بالنظر إلى الوضع الثاني وإن لم يكن منقولاً إلى المعنى اللغوي كما ينبغي ما بينه بقوله ليس المراد بالحقيقة والمجاز ههنا أي حيث
قال في حقيقة أو مجاز باعتبار الوضع الثاني كذا في الحاشية مطلقاً بل مقيداً أي المراد هو المقيد فيقال هناك حقيقة لغوية أو شرعية أو
عرفية وكذا المجاز كذا في الحاشية صالحة وإن سلمنا أن النقل من لوازم المجاز لكننا نقول إنه من لوازم المجاز المطلق أي لا يكون
موضوعاً له بوضع من الأوضاع وليس من لوازم المجاز المقيد أي ما يكون بالنظر إلى وضع خاص والكان موضوعاً له بالنظر إلى الوضع
الآخر وليس المراد بالحقيقة والمجاز ههنا الحقيقة المطلقة والمجاز المطلق بل الحقيقة المقيدة والمجاز المقيد قوله خلا فالجمهور أن بعضها
أي بعض الأعلام منقولات يعني كانت في الأصل موضوعاً لمعان ثم وضعت لمعان آخر بشرط المناسبة وجعلت علماً لها كذا في
بعضها من جملة أي وضعت لمعان آخر بلا مناسبة عندهم أي عند الجمهور وهو أي ذهب الجمهور إلى حق شبهة أو الاستقراء فانه يؤيد
المناسبة في بعض الأعلام دون بعض فينبغي أن يوضع بازاء كل منهما اسم على حدة كما ينبغي عليك أن جعفر امرئ بجل غيب منقول فانه
في الأصل معناه النمر الصغير ثم نقل وجعل علماً لشخص بلا مناسبة بين الأول والثاني اللهم إلا أن يحمل كلام سيبويه على الأعلام المشهورة
أو يقال إن المراد من الكل هو الألفاظ فادرك قوله في الحقيقة ومجاز قال في الحاشية ثمانية أي ظاهر هذا التقسيم يقتضي أن يكون اللفظ
قبل الاستعمال حقيقة ومجاز لعدم تعيينه لتعريف الحقيقة والمجاز بالاستعمال لكن المشهور بين القوم أن اللفظ قبل الاستعمال
لا يكون حقيقة ولا مجازاً أقول فلا بد من قيد الاستعمال بالنظر إلى المشهور في تعريفهما أي تعريف الحقيقة والمجاز فالحقيقة عبارة
عن الكلمة المستعملة فيما وضعت له والمجاز عن الكلمة المستعملة في غير ما وضعت له وقيل تعال العلامة افتتاز في في التلويح هذا
أي اعتبار قيد الاستعمال في تعريف الحقيقة والمجاز بخلاف المرجح فانه يكفي فيه مجرد النقل والتعيين أي من غير قصد الاستعمال قوله
ولا بد من علاقة آه والا أي وإن لم يكن العلاقة ضرورية في المجاز فهو وضع جديد لما سلف من أن الاستعمال الصحيح في غير ما وضع له
بلا علاقة وضع جديد وجملة الأمر أنه على تقدير عدم العلاقة في المجاز يلزم أن يكون المعنى المجازي موضوعاً له فلم يبق مجازيته بل يلزم كونه
حقيقياً كما لم تجل هذا خلف ثم لما كان لقال أن يقول أن اعتبار المعنى الأول وما حطته في المنقول أن كان الصحة المطلقة على أفراد
المعنى الأول أي المنقول عنه كما في حقيقة لزوم صحة الطلاق المنقول على كل ما يوجد فيه المعنى الأول لوجود المصحح وهو كما ترى أن كان الصحة
مطلقة على أفراد المعنى الثاني أي المنقول إليه كما في المجاز فهو مستغنى عنه لأن مجرد الوضع والتعيين للمعنى الثاني كافٍ لذلك وبهذا
يلزم صحة الإطلاق على كل ما يوجد فيه المعنى الأول لوجود المصحح كما يصح طلاق المجاز على كل ما يوجد فيه العلاقة بين المعنى الأول
فإنه المخرج بقوله علم أن اعتبار معنى العلاقة في المنقول ليرجع أي أولوية هذا الاسم على غيره من الأسماء وليس اعتباراً لصحة الطلاقة
على أفراد المعنى الأول بل الصحة المطلقة على أفراد المعنى الثاني ليلزم المحذور فوضع لفظ الدالة لذوات الأربع أولى ونسب من وضع
لفظ الجدار لها لوجود معنى الدبيب فالمناسبة مرعية ولا يلزم صحة الطلاقة على كل ما يوجد فيه ذلك التناسب هذا مع عدم جريان اعتبارها
في اللغة فلا يقال إن سائر الألفاظ الخمسة معني فحارة العقل فإن الفحارة ليس مرعى في الخمسة طلاق الخمسة على كل ما يوجد فيه الفحارة
بل لأجل المناسبة والأولوية ليضع الواضع لهذا المعنى لفظاً مناسباً واعتبار معنى العلاقة في المجاز لصحة الإطلاق فيطلق على
كل ما يوجد فيه ذلك المعنى فلا يطلق تفرغ على اعتبار معنى العلاقة في المنقول للترجيح للصحة الإطلاق لفظ الصلوة مثلاً الذي
هو منقول من الدعاء إلى الأركان المخصوصة لوجود معنى الدعاء فيها على كل ما فيه معنى الدعاء بخلاف لفظ الأسد هذا مبني على اعتبار
معنى العلاقة في المجاز لصحة الإطلاق فيصح الطلاق للأسد مجازاً على كل ما يوجد فيه معنى الشجاعة وفسر بما أي العلاقة للصحة الإطلاق لفظ
الحقيقة في المجاز باعتبار المعنى الثاني أي يكون المعنى المجازي مناسباً بالأول أي الحقيقي وقد سبغها أي العلاقة ببعض المحققين

وهو صد الشريعة صاحب التوضيح في شعبة الكون عليه اذ كان المعنى الحقيقي حاصلًا للمسمى المجازي في الزمان السابق على حال اعتباركم
 نحو قوله تعالى واتوا اليقايي اسوالم والاول اليه اذ كان المعنى الحقيقي حاصلًا للمسمى المجازي في الزمان اللاحق عن حال اعتباركم
 الحكم نحو قوله تعالى اني اراني اعصر خمر او الاستعداد اذ كان المعنى الحقيقي حاصلًا بالقوة لا بالفعل كما يقال المسكر الخمر التي اريق
 والمقابلة اي المضادة كما يطلق اسود على البياض والخمرية اي كون احد هاجز او الآخر كلاً فيطلق سهم على الجوز وبالعكس
 نحو الجمع للمواحد والرقبة للعبد والحلول اي حصول الشيء في الشيء سواء كان بالناعية او بالمظروية كحصول الجسم في المكان
 او الرحمة في الجنة كذا في الحاشية والسببية اي كون احد سبباً والاخر مسبباً فيطلق سهم على السبب نحو عين الغيث اي
 النسب بالعكس نحو ونير لكم من سماء ازرقا والشرطية اي كون احد شرطاً والاخر مشروطاً فيطلق سهم الشرط على المشروط نحو قوله
 تعالى ما كان الله ليضيع ايمانكم اي صلوكم وبالعكس كطلاق يعلم على المعلوم والوصفية اي الاشتراك في الوصف الذي له نوع
 اختصاص بالمعنى الحقيقي لا مطلق الوصف هي اي الوصفية في الاستقارة كما يقال ايت سدايمى اذ فيه اشتراك المعنى الحقيقي
 معى الحيوان المخصوص والمعنى المجازي في وصف الشجاعة الذي له زيادة اختصاص بالحيوان المخصوص منضبطاً اي العلاقة بين الحجاب
 في خمسة ووجب الضبط ان يقال اما ان يكون بين ذاتيهما اتصال ام لا والاول المجاورة والثاني اما ان يحصل
 لذات واحدة او لا والاول صفان بينهما تقدم وتاخر فان يستعمل التقدم للمتاخر فالكون عليه وبالعكس فالاول اليه والثاني ان
 لا اتصال بينهما بالذات لاها في محل فان لم يكن لها حال مشتركان فيها فلا علاقة بينهما وتلك الحال ما صورة محسوسة وهي
 تشكّل وغير ما هي الصفة الكون الاول والاشترار في الشكل اي يكون المعنى المجازي شاملاً للمعنى الحقيقي في الشكل كطلاق الاسد
 على صورة الاسد المنقوشة على الجدار والاشترار في صفة ظاهرة اي الابدان يكون الوصف مشهوراً له زيادة اختصاص بالمستعار
 كالشجاعة للاسد كذا في الحاشية والمجاورة ارادها ما يعبرون احدهما في الآخر بالمجزية والحلول اذ كونها في محل وكونها متلازمين
 في الوجود في العقل والخيال وغير ذلك مثل جري الميزاب اي الماء المشهور بين المقوم انما هي العلاقة مختصة في خمسة وعشرين
 نوعاً ١ اطلاق سهم لسبب على سبب كطلاق النبات على الغيث في قولنا امطرت السماء نباتاً ٢ عكس كطلاق سهم الغيث
 على النبات في عين الغيث سهم اطلاق الكل على الجوز كطلاق الاصلح على الانامل في قوله تعالى يجعلون صابعم في اذانهم
 سهم عكس كالرقبة على الذات في قوله تعالى فتحير رقبته كطلاق اللازم على الملزوم كالنطق على الدلالة في قوله تعالى لا طمقة
 ها عكس كشد الازار على الاعتزال من النساء في قول الشاعر قوم اذا حاربوا شدوا اناذهم معني اذ اقصوا المحاربة عكس الوهن
 النساء ٣ اطلاق سهم لمقتد على المطلق كطلاق المشفر الذي هو شفة الابل على مطلق الشفة ٤ عكس كطلاق اليوم على يوم القيمة
 ٥ اطلاق سهم الخاص على العام ٦ عكس مثلهما غنى عن البيان ٧ حذف المضاف واقامة المضاف اليه مقامه نحو
 وسئل القرية اي اهلها ٨ عكس ٩ اطلاق سهم محل على احوال كطلاق النادى على اهل حال فيه في قوله
 تعالى فليدع ناديه ١٠ عكس كطلاق رحمة الله تعالى على الجنة التي تحل فيها الرحمة في قوله تعالى اما الذين ابيضت
 وجوههم فني رحمة الله ١١ تسمية الشيء بالمتعلق المجاورة نحو جري الميزاب ١٢ الاول اليه ١٣ الكون عليه ١٤ اطلاق
 آية الشيء عليه كطلاق اللسان على الذكر في قوله تعالى واهل لي لسان صدق في الآخرين ١٥ اطلاق اسم الشيء
 على بابه كطلاق سهم الدم على الدية ١٦ النكرة في الاثبات للعموم نحو ثمرة خير من جرادة ١٧ اطلاق سهم احد الضدين على الآخر
 كاطلاق البياض على اسود ١٨ اطلاق المعرف باللام على الواحد ١٩ اخذ مطلقاً لقوله تعالى بين الله لكم ان تضلوا

أي للملا تفضلوا ٢٣ الزيادة لقوله تعالى ليس شيء ٢٥ اطلاق المشبه به على المشبه طابق الاسد على استعارة
 بالخير استعارة وما عده مجازا رسلا لارسال التشبيه فيه وهذا معنى قوله وواحدة منها أي من الخمسة والعشرين للاستعارة
 وهو علاقة تشبيهية البهائي للمجاز لم يسل علم ان بناء المجاز على قصد اللزوم من الملزوم أي الانتقال من اللزوم إلى اللزوم وهو أي الملزوم
 وتبوع من جهة ان منه الانتقال واللزوم فرع وتبعه من جهة ان اليه الانتقال فان كانت الاصلية والفرعية من الجانبين
 أي يكون كل من الملزوم واللزوم هلالا من جهة وفرعا من جهة يجرى المجاز من الطرفين أي يجوز استعمال كل منهما في الآخر
 مجازا والأي وان لم يكن الاصلية والفرعية من الجانبين فلا أي فلا يجري المجاز من الجانبين بل يجوز استعمال الاصل
 في الفرع مجازا دون العكس مثال الاول كما يجوز مع الكل فان يجوز تاج لكل بالنسبة إلى اللفظ الموضوع لكل لتبعيته فعم المجاز
 من ذلك اللفظ فيصح ان يطبق الكل ويراد به المجزء وكل محتاج إلى المجزء فيكون المجزء أصلا فيصح ان يراد الكل من اللفظ
 الموضوع للمجزء مثال الثاني السبب فيصح استعمال اللفظ الموضوع للاول في الثاني دون العكس فيقع بطلاق
 بلفظ العتق إذ اعتق موضوع لازالة ملك الرقبة والطلاق لازالة ملك الرقبة سبب لازالة ملك الرقبة اذ هي
 تفضي إليها وليس ملك الرقبة مقتضى منها فلا يثبت لعتق بلفظ الطلاق هذا وتفصيل في كتب الاصول والمراد باللزوم هنا
 أي في سبب المجاز ما ينقل الذهن إليه من الملزوم في الجهة ولا يشترط اللزوم بمعنى ابتناع الانفكاك في حصوله في الحاشية
 على بقية علماء الاصول والبيان خلافا للتطبيقين لان الاعتبار عندهم اللزوم للمعين بالمعنى الاخص كما هو الحق والاعم كما هو
 عند الإمام واما علماء الاصول والبيان فقد قالوا ان الاعتبارية مطلق اللزوم الذي بمعنى كونه بحيث يلزم من حصول المسمى في
 الذهن حصول ما هو اذ بعد التماثل في القرائن والامارات هكذا في الحاشية قوله فان كانت تشبيهاة التشبيه في اللغة
 عبارة عن الدلالة على مشاركة المراد في معنى الدلالة مصدر قولك التت فلانك اذا اذ هدته له والامر الاول هو التشبيه الامر
 الثاني هو التشبيه بالمعنى هو وجه تشبيهه أي تعميم نحو قال زيد عمر لان بابا لمفاعلة يدل على المشاركة وتعميم نحو جاءني زيد
 وعمر لان اعطفت ايضا يدل على المشاركة والتشبيه في الاصطلاح أي اصطلاح فن البديعة أي عبارة عن تلك الدلالة
 الدلالة على مشاركة المراد في معنى بحيث لا تكون الدلالة المذكورة على وجه الاستعارة لتحقيقه نحو رايت اسدا في احكام
 مثال للمنفى فالاسد مستعار للرجل الشجاع ولا على وجه الاستعارة المكنية كما في تشبث المنيعة اظفارا بهذا ايضا
 مثال للمنفى المنيعة من تشي الشيء أي قدره سمي الموت به لانه مقدور ونسبت أي اعلقت بمعنى اعلق الموت محالة فشبته
 بأسج في اغتيال النفوس بالقرود الغلبة وثبت للمنيعة الاظفار التي لا يحل ذلك الاغتيا ل في اسج بدونها ولا على وجه التجريد
 وهو ههنا عبارة عن ان يخرج من امر ذي صفة اخر مثله فيها مبالغة كماله فيها كما في لقيت يزيد الاسد حصل الكلام ان الاستعارة
 الحقيقية والمكنية والتجريد وان كان فيها دلالة على مشاركة المراد في معنى لكنها لا تشبه تشبيها في الاصطلاح هذا وفيه أي في التجريد
 خلاف السكاكي صاحب المفتاح لا يدخل في تشبيه الاصطلاح عند حيث قال لقيت يزيد اسد من قبيل تشبيه بحدوث
 تشبيه فالتقدير لقيت يزيد كالاسد وشكلوا لها أي الدلالة المذكورة المسماة بتشبيه في الاصطلاح بقولهم يزيد اسد فانه يشبه
 تشبيها بلفظ الاستعارة فالاستعارة اطلق حيث يطبق في المستعارة بالكلمة وفي ذلك المثال المشبه بذكر كور فلما يكون استعارة هذا وتفصيل
 في شرح المفتاح وشرح تلخيص في آخر باب تشبيه قوله فاستعارة آه وهي اما مصرحة انما سميت بها لانه صرح فيها بتشبيه
 من وجه بذكر المشبه بالذي هو العدة من اركان التشبيه بخلاف المكنية فانه لم يصرح بل انما دل عليه بذكر خواصه ولو اصرح في إطلاق

أهم التشبيه على المشبه فإن كان المستعار منه اسم جنس أي غير مشتق في هذا التفسير عزالي أنه ليس المراد باسم الجنس هو المسمى بل يدل على نفس الذات لها لحي لا يصدق على كثير من غير اعتبار وصفت من الأوصاف التي الاستعارة أصلية كالاسد إذا استعير للرجل المشجاع وقيل إذا استعير للضرب الشديد فالأول اسم عين الثاني اسم معنى وكذا ما يكون مشاؤلاً باسم جنس كالعلم في نحو بيت حاثاً وإنما سميت أصلية لتحقيق الاستعارة فيها بالأصالة لا بتبعية شئ آخر كذا في شرح المفتاح والآي وإن لم يكن المستعار منه صفة فبقيته سلم فالاستعارة بتبعية كالفعل ما يشتق منه من اسمي الفاعل والمفعول والصنف المشبه به فعل تفضيل وسم الزمان المكان والآلة وكما تحرف في التشبيه في الأولين بمعنى المصدر في الثالث المتعلق بهما وإنما كانت بتبعية لأن الاستعارة تعتمد على التشبيه يقتضي كون المشبه موصوفاً بوجه شبه أو بكونه مشاراً للمشبه به في وجه شبه وإصالح للموصوفية هي التحاق أي لا هو المستقرة الثابت كقولك جسم بغير وزن معاني الأفعال والصفات المشتقة منها كقولها متحدة غير متفرقة بواحدة دخول الزمان في مفهومها وعرضه لها ودون المحرف وهو ظاهر وأما الموصوف في نحو شجاع بطل وجواد فياض عالم محرم فمخدوف في رجل شجاع كذا في قوله كذا في المطول ثم إن المستعار له تسمية آخر للمصخره أن يحقق حساً أو عقلاً بان يكون المستعار له هراً معلوماً يمكن أن ينص عليه ويشابه الإشارة حسية أو عقلية فاحسب كالاسد للرجل المشجاع والعقل كقوله تعالى أهدنا الصراط المستقيم أي الدين الحق وهو بانه الإسلام الحقيقية لتحقيق معناها حساً أو عقلاً والآي أن لم يحقق المستعار له حساً أو عقلاً فتجيب عليه ثم لما فرغ الشارح عن التقسيم إلى الأصالية والتبعية باعتبار الاستعارة من التقسيم إلى الحقيقية والتخييلية باعتبار المستعار له فشرع في تقسيم الاستعارة باعتبار آخر غير اعتبار الطرفين فقال ثم إن لم يقترن باليلايم استعار له أو منه مطلقه لخلو باعن ملائم المشبه به نحو عندي اسد والأفان قرن باليلايم المستعار فمجردة لتجربها باليلايم المشبه به نحو قول ابن كثير غير الرداري كثير العطار استمار الردار للعطار لأنه يصون عرض صاحبه كما يضمن الردار ما يلتقي عليه ثم وصفه بالنمر الذي يلايم العطار ودون الردار أن قرن باليلايم استعار منه فمجردة لتجربها باليلايم المستعاره نحو قوله قائله أو تلك الذين يشبهوا الضلالة بالهدى فمأرجحت تجارتهم فانه استعير الاستعارة للاستبدال والاختيار ثم صرح عليها باليلايم الاستعارة من الربح والتجارة والأكنية عطف على قوله أما مصدرة أن لم يصح لشيئ أي لم يذكر شيء من الألفاظ كان غير المشبه ودل عليه بذلك ما يخص المشبه به نحو ثبت الأكنية أظفارها وزيد اسد قيل فأكنية علماء البيان تشبيه بلغة بجدت أدواته لأن بناء الاستعارة على تناسي تشبيه وذكر المشبه مع المشبه به يدل على تذكره هذا التفضيل في تعليل المرضي بغير قول المله علماء الأصول استعارة والكنائية لفظ يقصد بهناه أي المعنى الأول اللازم معنى ثانٍ ملزوم له أي المعنى الأول فالانتقال في الكناية يكون من اللازم إلى الملزوم كالانتقال من طول البناء إلى طول القامة وفي الجاز من الملزوم إلى اللازم كالانتقال من نبت الذي هو ملزوم إلى النبت هذا التعريف المذكور للكنائية عند بعض علماء البيان هو السكاكي صاحب المفتاح وقال الخطيب صاحب التلخيص للفظ المراد به لازم ما وضع له داخلًا كان وخارجاً فيه تلويح إلى أنه ليس المراد من اللازم ما يقابل الجوز بل المراد منه الاتقان وضع له سواء كان داخلًا فيه كما في تضمنه خارجاً عنه كما في الالتزام أن قامت قرينة على عدم إرادة الموضوع له الجواز والآي وإن لم تقم قرينة على عدم إرادة ما وضع له فكنائية فنطاق الجواز والكنائية كليهما على الانتقال من الملزوم إلى اللازم إذا اللازم بما هو لازم لا بد من على الملزوم كجواز أن يكون اللازم عام من الملزوم فلا يحصل الانتقال من اللازم إلى الملزوم كما هو من عموم السكاكي ولما كان يتوهم من في الكناية والجواز يكون الانتقال من الملزوم إلى اللازم فلم يبق بينهما فرق فذمعه بقوله الآن إرادة الموضوع له جائزة في الكناية فأرادة طول البناء دلت على إرادة طول القامة دون الجواز فانه لا يصح فيه إرادة المعنى الحقيقي فلا يجوز في قولنا

له إذا قصد
بها كلاً
سواء كان
على أي الزمان
بأنه العلم القاطن
سواء كان

رايت اسدا في الحمام ان يرا بالاسد معناه كحقيقى المعنى الحيوان المفترس اذ لا بد في الجواز من قرينة مافعة من ارادة المعنى الحقيقي فلو انتفى
هذه القرينة انتفى الجواز فادرك قوله لا يشترط سماع الجوزيات اذ معنى ان الاعتبار في التجوز لوجود الاتصال الى العلاقة المعلوم نوعه
استعمال العرب فكانهم حكموا بان كل واحد تلك العلاقة جاز استعمال اللفظ في المعنى المجازى عند وجود القرينة المافعة من ارادة الموضوع له وهذا
الى اعتبار العلاقة الكلية بمعنى قولهم في الجواز وضع نوعى وهو اى الوضع النوعى مناط صحة الاستعمال لا يعتبر الاتصال بشخصه اى لا يشترط
اعتبار العلاقة بشخصها حتى يجب النقل بعيدة عن اهل اللغة في احوال الجواز كما قيل اى قال فتنه قليلة انه لا يجوز اطلاق لفظ في معنى
مجازى الا بعد ان يعلم ان العرب يستعملونه في ذلك تجوز كما في الحقيقة مستند اى يتمسك بان النخلة لا تطلق على غير الانسان الطويل صلته
انه لو جاز الجواز لوجود العلاقة جاز استعاره اسم النخلة على غير الانسان لمشايبته في الطول التالى بطولها دريت ان النخلة لا تطلق
على غيره فكذا المقدم ثم اجاب الشارح عن ذلك الاستناد بقوله ولم يعلم اى ذلك القائل المفهوم من قوله قيل ان عدم الاطلاق اى
عدم اطلاق النخلة على غير الانسان الطويل انما هو لانفاد شرط الاستعاره وهو المشابهة في خصل الاوصاف كما بينه بقوله لغوت المشابهة
فيما له مزيد خصائص بالمشبه به كالشجاعة اى كاختصاص الشجاعة بالاسد ولما كان يتوجه عليه ان الطول له مزيد خصائص بالنخلة والاما جاز
استعمالها لانسان طويل التالى باطل فالمقدم مثله واذن لزوم صحة اطلاق النخلة على غير الانسان الطويل وهو كما ترى نعم الاستناد
وسقط الجواب اذ لا يرد عليه الجواب اى خصل الاوصاف الجائز بين المشبه والمشب به ليس مجرد الطول حتى يتوجه اذ ذكرنا قبل
الجائز هو الطول مع فروع اى اخصان في اعالى النخلة وتماثل فيها قيل حاصله ان الوصف بجملته في استعاره النخلة ليس
هو الطول فقط حتى يصح استعارتها لكل طويل بل هو الطول مع فروع وخصان في عالياها وطراوة وتماثل فيها فلما ان على اس النخلة
فروعها اعضاءا مائلا الى الارض كذلك على اس الانسان الطويل شعورا مائلا اليها وهذا المجموع لا يوجد في غير الانسان الطويل
فلا يصح استعارتها له وانما يوجد في الانسان الطويل فصيح استعارتها انتهى بالفظة انت تعلم ما فيه من الركازة اذ ج يلزم ان لا يصح
استعاره النخلة الا لانسان طويل يكون على راسه شعور طولية مائلا الى الارض وهو كما ترى فانه يصح اطلاقها على انسان طويل سواء
كان على راسه شعور ام لا فالحق ان يقال كما ان في النخلة طولاً وخصاناً كذلك في الانسان الطويل طولاً وخصاناً
وهذا المجموع لا يوجد في غير ذلك الانسان لكن بقي ههنا كلام آخر وهو انه يلزم ان يجوز استعمال النخلة في شجر آخر مثلاً مع انه لا يوجد
في كلامهم قائل كذا في الكاشية لا يبدان . يقال ان النخلة لا تنحصر حتى ان تحيل الى نخلة اخرى فكانها عاشقة عليها طول هذا لا يوجد
في شجر آخر وايضا من خواص النخلة انها تملك اذ قطعت وس اخصانها كما نقل عن بعض أصحاب الفلاحة فانهم الدليل على اختيار
اى على المذهب المختار من ان المعتبر في الجواز وجود العلاقة المعلوم نوعها في استعمال العرب لا يشترط اعتبارها بشخصها ان الاستناد
البدلي الذى لم يسمع باحيا منها اى باشخاصها من اهل اللغة من فنون البلاغة التى بهابر تفتح طبقة الكلام فلو لم يعتبر نوع العلاقة بل
يشترط شخصها لما كان اختراع الاستعارات البدئية الغريبة من شعب البلاغة واللازم باطل فالملزم مثله باجماع المحققين
وانفاق الراسخين قوله علامة الجواز اذ قول يعرف الجواز بمقتضى اهل اللغة باسمه كقولهم هذا اللفظ مجاز اوردته كقولهم
هذا اللفظ مستعمل في غير ما وضع له وصيغته لفظي في نفس الامر كقولك للبليد ليس بحمار تفصيلا انه اذ علم ان اللفظ معنى حقيقياً
ثم اطلق على معنى آخر بان يكون اطلاقه على هذا المعنى بالنسبة الى ذلك المعنى مستحيلاً فهو مجاز كما اذ علم المعنى الحقيقي للجواز ثم
اطلق على البليد بحماقة فاطلاقه عليه تحيل وصيغته عنه بان البليد ليس بحمار فاذا قيل انه حمار فيعلم انه مجاز ويعرف الجواز بتباد
الغير وهو المعنى الحقيقي عند التجرد عن القرينة الصارفة عن المعنى الاصل على عكس الحقيقة متعلق بقوله بصيغته لفظي وبقوله بتبادر الغير

فالمعنى ان علامته بحقيقة عدم صحة النفي في نفس الامر ولذلك لا يصح ان يقال للبلدية ان ليس بانسان حقيقة وعدم تمام المعنى بحقيقته عند قيام القرينة الصارفة وعلامته المجاز اطلاقه على بعض معناه اي بعض افراد معناه بحقيقته كماله اية اي كاطلاق الدابة الموضوعه لما يثبت على الارض على احوال لانه من بعض افراد ما يدب على الارض فهذا الاستعمال مجازي لان لفظ الدابة غير موضوع لهذا الخصوص واما اذا اطلقت عليه باعتبار مجروده ان يدب على الارض من قطع الخط عن كونه من افراده فيكون ذلك الاستعمال حقيقة فاحفظ قوله

فنقل والمجاز اه قال المصنف في الحاشية المنهية مستدلا على اولوية النقل والمجاز من الاشتراك لانها اي النقل والمجاز اغلب اكثر من الاشتراك بالاستقراء حتى قيل ان شئنا من اللغة في المجاز والمثلون فيها اشارت الى ان الاستقراء يفيد الظن بالحقيقة الكلية لا الجزم بها كالحاق المشكوك بالاعم لا اغلب يعني اذا علم ان اكثر افراد شئ كذا فالظن بحكمه في الشئ دون كونه مجازا او مشتركا انه مجاز وحيث به لكونه عمدا وغلب

وعلى هذا القياس حال النقل ايضا ان المجاز قد يكون بالمعنى من الحقيقة المعلومة فاطنك بالحقيقة المتروكة كما في ما نحن فيه يعني انه اولى بالترجيح عليها فان قولك اشتعل الراس شيئا المبلغ من شيب فانه شبه شيب في بليغته وانارته بشروط النار وشبهه بطور شيب وانتشاره في شجر اشتعال النار ثم اخرج الكلام مخرج الاستعارة فكانه صار الكلام مشتعل شيب في الراس ثم استدل الاشتغال الى الراس الذي هو محل شيب سبالغة جعل شيب ميمرا ايضا كما للمقصود فحصل فيه مجازان احدهما التوضيح حيث استعير شواظ النار للشيب فثابتهما

المجاز يعقل في الاسناد حيث استدل الى الراس الى الشيب فاذ ايضا ان الاشتراك عطف على قوله ان المجاز فهو وجه آخر لاولية النقل والمجاز عن الاشتراك محل التفاهم عند خفاء القرينة على خلاف النقل والمجاز فانه يحل مخاطب عند القرينة الصارفة عن المعنى بحقيقته على المعنى المجازي والافعل حقيقة وكذلك المنقول فيه ان اشتراك غير محل التفاهم عن وجود القرينة واما عند عدمها فهو المجاز بيان

انت تعلم ان القرينة مشروطة في المجاز فاذا اعدت تعينت بحقيقة الارادة بخلاف الاشتراك فانه لا يشترط القرينة فيه فمحل التفاهم فادرك ثم علم ان بحقيقة اذا كانت متعارفة فهي اولى من المجاز بالاتفاق وان كانت حقيقة متروكة فالمجاز اولى من حقيقة بالاتفاق وان كانت حقيقة مستعملة مع تعارف المجازي غلبته في التعامل عند مشايخ بلخ وفي التفاهم عند بعض فلو حلف ان لا ياكل بحاشيتهم يقع على حكم الآدمي والتخسير بخلاف التعامل فنقل المجاز اولى به عند بعض من محمد والي يوسف

وجه تسكها ان المبرجوع في مقابلة الرجاج ساقط عن درجة الاعتبار بمنزلة المجهور فيترك ضرورة انت تعلم ان غلبة استعمال المجاز لا يجعل حقيقة مرجوحة لان الغلبة لا ترجح بالزيادة من جنسها وهي ههنا الاستعمال فيكون في صد التعارض وقال امامنا ابو حنيفة

الحقيقة اولى من المجاز لان الاصل اي حقيقة لا يترك الا بالضرورة وهي كون حقيقة متروكة وظاهر ان هذه الضرورة منتفية فيما نحن فيه اذ الكلام في كون حقيقة مستعملة مع تعارف المجاز قوله المجاز اولى اه لانه اي المجاز المبلغ وادمع في الكلام

ولانه اكثر وجودا من النقل فيكون اولى منه كاللفظ حين ذرانه بين المجاز والنقل يكون محمولا على المجاز علم ان الاسر له اعى الى المجاز

واللفظ هو ما يورث اللفظ احنا عرضيا او معنوي وهو ما يورث المعنى حسنا ذاتيا فالاول يمينه بقوله قد يكون اختصاص لفظه بالمعذرة

فربما يكون لفظ الحقيقة كيميكا كالحقيقين بمعنى الرسل السمي المرأة القوية القلب لفظ المجاز عند ما كما تقول ايت حائما او صلاحية للشعر بان لا يكون شعر موزونا باستعمال لفظ الحقيقة ويكون موزونا باستعمال لفظ المجاز او صنات البديع كالتجنيس

بما يحصل تجنيس لفظ المجاز لا الحقيقة كقولهم البديعة شرك الشوك والسمج فاذا كان السجع واليا مثل الواحد والحد ولفظ الاسد يستقيم في السجع اللفظ اشباع بهذا في التوضيح والمقابلة كقول الشاعر

ضحك المشيب براسه فكلي + وغيره كما لمطابقة

والفصل في السجع والثاني ذكره بقوله وقد يكون اختصاص معناه بالتعظيم كاستعارة اسم ابى حنيفة حمدا لله لرجل عالم والحقير

كما استعاره ليج وهو الذباب الصغير للجبال والشمس كاستعارة بارحمة لبعض المشروبات والشمس كاستعارة لسم بعض المطعومات
او التمديد او زيادة البيان اي اختصاص المعنى المجازي بزيادة البيان فان قولك ايت اسد ابرمى بين في الدلالة على شجاعة
من ايت شجاعا هذا توضيح في التوضيح او تلمظ الكلام اي قد يكون الداعي الى المجاز تلمظ الكلام فهو منصوب معطوف على
قوله اختصاص لفظه كاستعارة بحر من المسك موجه الذهب للغم فيه جرم موقد ليعيد لذة تخبيلية وزيادة شوق الى ادراك معناه فهو جيب
سرعه التغم او مطابقة اي مطابقة الكلام لتمام المراد وهو ادراك المعنى بكلام مطابق لمقتضى الحال تراكيب مختلفة في خروج الدلالة
وخفاها وهذا لا يقصور بالدلالات الوضعية والالفاظ الحقيقية بل يتساو بها في الدلالة منذ العلم بالوضع وعدمها عند عدمه وانما يمكن هذا بالدلالات
العقلية والالفاظ المجازية لاختلاف مراتب اللزوم وضوحا وخفاء فاذا قصد المطابقة لتعلم المراد وما دية المعنى بالعبارة المختلفة
في الوضع واختار يعدل عن الحقيقة الى المجازية ذلك ثم لما كان القائل ان يقول ان عدم حصول الدواعي المذكورة من الحقيقة سلم
لكن تعيين طريق حصولها من المجاز كما هو الذي في خبر منع فانه لم لا يجوز حصولها من المنقولات ودفعه بقوله وهذه المعاني كما قد
لا يحصل من الخلق لا يحصل من المنقولات وتقريره دفع غنى عن شرح قوله الفعل لان المجاز في الفعل والاشتقاق كاسم الفاعل
والفعل والصفة المشبهة وفصل التفضيل واسم الزمان والمكان والالفاظ بعبارة وقوعه اي وقوع المجاز في الابداء كما يقال الدال باطن
فاستعير لفظ الذي هو المبدأ للناطق او للدلالة التي هي مبدأ الدال ثم استعير الناطق لاشتقاق الدال وكذلك المجاز في الادوات
يتحقق بعد الوقوع اي وقوع المجاز في المتعلق كاللام مثلا فيستعار او لا لتعليل الذي هو متعلق معناه اي معنى اللام للتعقيب متعلق
بقوله يستعار ثم بوسطتها اي بوسطة هذه الاستعارة استعير اللام له اي للتعقيب نحو قوله تعالى فالتقطه آل فرعون ليكون لهم
عدوا وخرنا فانه شبه ترثب العداوة على الالتقاط بترثب العداوة الغائية للفعل عليه ثم استعمل في شبه اللام الموضوعه للدلالة على
ترثب العداوة الغائية الذي هو شبهه فخرجت الاستعارة اولاً في العلية واخرية وبتبعيتها في اللام فصارت اللام بوسطة استعارة
لما يشبه العلية بنزله الاسد المستعار لما يشبه السيل المخصوص هذا ما ذكرنا في التعليق المرضي والمراد بمتعلق معناه اي معنى الحرف بالعبارة
عند تفسير معاني الحروف كما يقال من الابتداء والى الانتهاز وفي النظرية فمذه اي الابتداء والانتهاز والنظرية ليست معانيها
اي معاني الحروف والالكات اسماء لاحد وقالان الابتداء مثلاً مستقل والحرف غير مستقل والتالي باطل فالقدم مثله بل انما هي
اي الابتداء والانتهاز والنظرية متعلقات معانيها اي معاني الحروف من حيث تعليلية انما اي معاني الحروف رجوعاً اليها
اي الى الابتداء وغيره بنوع استلزام هو استلزام المعيد للطلق اذ معاني الحروف غير مستقلة آله للملاحظة غير كالسير لا فهو ابتداء
مفيد بخلاف مفهوم لفظ الابتداء فانه معنى مستقل قال الامام فخر الدين الرازي رح المجاز بالذات اي بلا اعتبار اخر كالوصف
هكذا في الحاشية لا يوجد في الاعلام ود عليه المصنف تبعاً لوجه الاسلام محمد الغزالي فانه يقول قد يدخل المجاز في الاعلام ايضا فيما نقل عنه
اي في الحاشية المنقولة عن المصنف بانه اذا يقول في مثل قولهم كل فرعون اي مهمل موسى اي محقق وكقولهم هذا سيئوبه اي نحوي
كامل سيئوبه في النحوية تامل اشارة الى الجواب الذي ذكره في الحاشية بقوله والجواب ان سببها ليس مجاز بالذات بل باستعمال
دلالة على صفة مشهور فحسبنا باعتباره كجنس المشترك بين الافراد المتعارفة وغيره انتهى قوله مع اتحاد المعنى آله لما كان لغوهم
ان يترجم ان تعريف الترادف بتكرار اللفظ مع اتحاد المعنى غير مانع فان اللفظين المشتركين في المعنى التصني كالانسان والفرس
اشتركان في الحيوان او اشتركان في الابل كما ان الشمس المشتركين في الحرارة يصدق عليها ذلك التعريف مع انها ليسا
بربوبيين ودفعه بقوله المراد به اي بالمتعلق بوضع تلك الاجزؤه ولا يخرج عنه حتى يتم التوهم فيخرج عن تعريف الترادف اللفظان المشتركان

والمراد بالمتعلق
بوضع تلك الاجزؤه
ولا يخرج عنه حتى
يتم التوهم فيخرج
عن تعريف الترادف
اللفظان المشتركان

في غيره أي غير المنع أي هو الجزر وأخرج تفصيل المدح أن اللفظين المشتركين في المعنى التصريح لا التزمي لا يصدق عليهما التعريف المذكور لعدم اتحاد ما وضع له أو الدلالة على الجزر ليست من حيث أنه موضوع له بل إنما الدلالة عليه من حيث أنه جزء لموضوع له وهكذا الدلالة على الخارج فالتعريف مانع البتة قال المصنف في الحاشية وهو أي الترادف بخلاف التابع فإن التابع لا يستقل بالافادة بدون المتبوع بل هو أي التابع مهمل واليضا فرق آخر بين الترادف والتابع وهو أنه يشترط في التابع أن يكون على زنة وزن المتبوع كشيطان في لفظان بخلاف الترادف فإنه لا يشترط فيه ذلك هذا كلامه أي كلام المصنف في الحاشية وهو عطفان في لفظان فإن عطفان لا يفرد بالذكر ولو افرد لم يدل على شيء أصلا بخلاف عطفان قال ابن زيد تشهاد على ذلك سالت أبا ماسم عن معنى قولهم فطش فقال ما أدري ما علم ما هو بخلاف عطفان فإنه يدل على معناه والتأكيد المعنوي واحد والمحدود أيضا بخلافه أي بخلاف الترادف إذا حدد يدل على المفردات بأوضاع متعددة فإنه يدل على عدة أثار معلومة يصح على عدة مفصلة بخلاف المحدود فإنه يدل على واحد محمل معلوم بالصورة الوحدانية فلا اتحاد بينهما من كل وجه لفرق بين الإجمال والتفصيل ولا بد في الترادف من الاتحاد من كل وجه ومن ههنا ظهر عدم الترادف بينهما بطلان من أن بينهما ترادف فاحيث قيل ما أحد الا بتبدل لفظ بلفظ أحلي وأمر التاكيد ظاهر فإنه لا بد من الترادف من الاتحاد في المعنى وفي التأكيد المعنوي نحو جاز زيد نفسه في ذلك الاتحاد بل إنما الاتحاد وهناك في المصدق وأما التاكيد اللفظي فأمره أظهر فلا بد في الترادف من التخالف في اللفظ وهو مفقود في التاكيد اللفظي نحو جاز زيد قوله لتكثرة الوسائل إلى الفادة ما في الترادف فإن بعض اللفاظ قد نسيها بعض اللفظين فيذكر بعضها فيسهل عليه الافادة والاستفادة ببعض دون بعض وبعض اللفاظ قد يكون مراد على بعض الاستدراك بها لا إذا كان بعض السامعين ملوا ومنشطا للبعض فتترك هذا البعض ويختار البعض الآخر فاختاروا في وقوع الترادف بل هو واقع في اللغة أم لا فيقول لا يقع كخلو الوضع عن الفائدة لقرينه أنه لو كان الترادف واقعاً كان وضع اللفظين عبثاً وخالياً عن الفائدة واللام باطل فإن تجويز العبث على الوضع الحكيم غير جائز فالملزوم مثله وأما الملازمة بينهما بقوله أن الواحد من الترادفين كما في الفهم فلا فائدة لوضع الآخر وما يظن من أنه من الترادف فهو ليس منه بل هو من باب اختلاف اللفظ والصفة بان يكون اللفظين موضوعاً لنفس الذات الآخر لصفة تلك الذات كالإنسان الضاحك ومن باب استلزام الذات صفتها أي صفة الصفة كالإنسان الضمير لأن الصفة صفة المتكلم الذي هو صفة الإنسان أو من باب اختلاف الصفة والصفة كالمنشئ الكاتب أو من باب اختلاف الصفة والصفة أي صفة الصفة كالمتكلم الضمير وكذا الجزر والصفة والصفة كالناطق والكاتب والناطق والضمير والاصح وقوعه أي وقوع الترادف كاجلاس القعود واللباية المخصوصة والاسد والغنم للحيوان الخاص كل يدل عليه أي على وقوع الترادف انحصار أي الاستقرار باللغة والفائدة أي فائدة الترادف الواسع ضد الضيق في التعبير المقصود لتكثير الذرائع الوسائل جمع ذريعة إلى أداء المقصود قد رتب لفصيلة فيما سلف فتذكر الفائدة بتسليم النظم إذ قد يصلح أحد الترادفين للقافية ولوزن الشعر دون الآخر فتيسر الشعر فرما يصلح أحدهما للسمع دون الآخر وتيسر غيره من النواع البديع كالتجنيب مثلاً هو عبارة عن التشابه في اللفظ مع الاختلاف في المعنى فيجوز أن يحصل التجنيب بأحداهما دون الآخر نحو قول أبي تمام شعر مات من كرم الزمان فإنه يحيى لدى يحيى بن عبد الله وكقولك شربت الكبر والنفقة في البر فلو أقيم لفظ الكنفرة مقام البر لغات لسمع وكما نقاب نحو دربك فكله دون فخر قوله فلما يجب قال المصنف في الحاشية أن يجب صحة إقامة كل من الترادفين مقام الآخر في حال التعداد من غير عامل لفظ أو مقدريم اتفاقاً ولا يجب اتفاقاً وأما في حال التركيب مع العامل والمعمول وغيرهما من المتعلقات فيجب أي إذا استدعيه راجح كذا في الحاشية هو الأصح عند ابن الجابح راجح وقيل لا يجب بل قد يمنع وانما ناس من لغة واحدة وآثره البيضاوي في المنهاج وصححه الأمام الرازي رحمه الله

في الحصول وقيل يجب ان كاناى المراد فان من جهة واحدة والا فلا يجب بل يمنع القول لاخياره في ان المدعى لو كان نفس الصحة في الجملة اى في بعض المواد فلا يتصور فيه خلاف نزاع للاتفاق عليها ولذا جعل محل اختلاف وجوب الصحة ولو هماى كلياً تتحققا في جميع المواد فمن قال بوجوبهاى وجوب الصحة استدلالا بخلاف الصحة لو امتنع لكان الامتناع مانع بالضرورة وهو اى المانع اما من تلقا جانب المعنى فهو باطل لانه اى المعنى واحد فيماى في المترادفين لا يلزم ان يخلت او المانع من تلقا التركيب هو بحيث متفق لانه لا يخرج الا باس فيه اى في التركيب اذ اصح التركيب افاذا اقتضوا المترادفان شيان في هذه الافادة والمائيات التركيبية موضوعات باوضاع نوعية ولم يشرط فيها ان يكون المحكوم عليه ذلك اللفظ او غيره فالتركيب بما هو هو لا تجري فيه وذلك معلوم من اللغة واختار المصريح بتعلا الامام الرازى انه لا يجب الصحة وان كانا من لغة واحدة فان اصناف البديع قد يحصل باسدهما اى احد المترادفين فقط فيصح ضم ذلك المترادف في التركيب وان الاخر اذ دريت ان اجمع يحصل في قولك ما بعد فوات ما اقربا ات ولو قيل بالبعد انقضى وما اقربا يجوز مستقبل لغات اجمع جزا فصحة تضم من العوارض بالاحتقة للالفاظ دون المعاني بامور خارجية متعلق بالاحتقة تفصيله ان نفس اللفظ والمعنى في المترادف وان لم تمنع اقاسه احد المترادفين مقام الآخر لكن صحة تضم بحسب متفاهم اللفظ من عوارض الالفاظ بامور خارجية عن المعنى واللفظ فيصح في بعض الالفاظ دون الآخر فمذهبه عوارض هي المانعة من اقامته في بعض المقام ويؤيده قولهم على احد عايد لا يقولون في موضعه دعا عليه اذ استعمال الدعا مع كلمة على يفيد لتضرر بجلات الصلوة يعنى كلمة على اذا قرئت بالدعا كانت للتضرر كما ان اللام مع الالفاظ لا ينتفع بخود والدعا ليست للتضرر اذ كانت مقارنة للصلوة ومن قد ظن الجواب عن استدلال القائلين بوجوب الاقامة فان المانع لا يخصه فيما ذكره مستدل من تلقا المعنى او التركيب اذ اصناف البديع كالتجنيس والوزن وغيرهما مما يقتضى ضم احدهما ومنع الآخر ايضا من اللغة كما في الحاشية قوله بل بين المفرد آه اجمهو على نفسه اى نفسى الترادف بين المفرد والتركيب وزعم بعضهم انه يتحقق في الفرق بين العدم وسلب الكون وكذا بين الانسان والحيوان الناطق واستدل على ذهب اجمهو بوجوبين احدهما قوله بناء على اعتبار اتحاد النوع في الترادف وفي المفرد وضع شخصي في المركب وضع نوعي فاختلفا الوضعين يقتضى نفسى الترادف بينهما وثانيهما قوله او المتفادى بينهما اى بين المفرد والمركب بالاجمال في المفرد والتفصيل في المركب هذا اى الثاني وجه حسن شديد بالنسبة الى الوجه الاول لان وضع المفرد ايضا كوضع المركب قد يكون نوعيا كما في المشتقات فالقطع عرق الفرق بين وضعيهما فاذا ذكر قوله ان قصد الحكاية اى الواقع المذكور في المتن هو المحكى عنه ومشهور انه اى المحكى عنه عبارة عن النسبة بحسب جوهاى تتحققا في نفسها اى مع عزل النظر عن اعتبار المعبر وفرض الفاضل لهذا اى لكون المحكى عنه عبارة عن تلك النسبة قيل القائل هو المحقق الدال على في شرحه للشهيد لا يجب التنزيه بين الحكاية والمحكى عنه بالذات بل يكفي التنزيه بينهما بالا اعتبار واستدل عليه بقوله فان الفار للتعليل بالنسبة الموجودة في خصوص كحاطا عقل في مرتبة الحكاية ان كانت تلك النسبة موجودة في نفسها مع عزل النظر عن تلك الخصوصية اى في كحاطا عقل في مرتبة المحكى عنها كانت النسبة المذكورة صادقة والا اى ان لم تكن موجودة في نفسها بدون تلك الخصوصية فكاذبة فظهر ان الفرق بين الحكاية والمحكى عنها بالا اعتبار بهذا المذكور معنى قولهم المعبر في صدق الحق اى القضاء بما لا يتفق لستهما اى نسبة الحق والدونية اى الموجودة في خصوص كحاطا عقل للنسبة الخارجية اى المتحققة في حد نفسها مع عزل النظر عن تلك الخصوصية لقدر المرام ان الكلام الذى دل على وقوع النسبة بين الشئيين اياها البتة او بالانستفار مع قطع النظر عن حصولها في الذهن لا بد ان يكون بينهما نسبة ثبوتية او سلبية لانه اما ان يكون هذا اى او لم يكن تلك النسبة هو الواقع والخارج ونفس الامر في التفصيل في تطبيق المسمى لما كان المتوهم ان يتوهم ان النسبة ليست من الموجودات الخارجية بل من الامور الاعتبارية فكيف يصح تحققها في الخارج حتى

يستقيم مطابقه النسبة الذبذبة للنسبة الخارجية اذ اصبحت قوله لا اذ بالنسبة الخارجية الخارج عن خصوص المحكاية والمحل الذي يكون تحققهما مع قطع النظر
عن الخط ليس المراد الخارج عن الاشاع حتى يتم ذلك التوهم لا يعني ليس المراد بالنسبة الخارجية ما توهم اذ ذلك التوهم والمتوهم هو العلمات
التوهمي والمحقق التفتاراني ان الخارج نظر نفس النسبة لا المحكي نظر فالوجود بها فلا يلزم وجود النسبة في الخارج اما دريت ان الموجود
الخارجي ما يكون الخارج نظر فالوجود لا ما يكون نظر فالنفس لا مرتبة في انه لا يلزم من كون الخارج نظر فالنفس النسبة كونه نظر فالوجود ما فان علته
النفس المذكور في قوله لا ما توهم الوجود ونفس صيرورة الذات في طرف ما خارجا كان وذهبا يعني جعل الخارج نظر فالنفس النسبة لا الوجود بما
لا تحصل له عند المحصلين في وجود النسبة ليس الا بالمعنى المصدر المعبر عنه في الفارسية بكون نصيرورة النسبة في الخارج هو وجود ما فيه فكيف يتسلخ
اي ينفك الوجود عنهما اي عن نسبة فيدي في طرف ما لم يزم وجود النسبة في الخارج وهو كما ترى فسقط الازالة وبقي التوهم كما كان ما اتفق عليه
ارباب التحقيق ومنهم المحقق الزاهد الهروي هو ان المحكي عنه ومصدق المحكي فيه اشارة الى انها متحدان عند ارباب التحقيق في العقود اي اقتضابا
المحكية كون الموضوع في نفسه بحيث يصح عنه المحكاية بانه اي الموضوع هو المحمول في في الموجهة وليس الموضوع هو المحمول في في السالبة وبه كبحيته
اشارة الى قوله بحيث يصح او يستحسن باختلاف نحو اي خصوصية المحل ففي حل الذاتيات لقولنا الانسان حيوان يكون المحكي عنه نفس الذات من
حيث هي اجنبى لغير الموضوع من ان اعتبار حقيقته زائدة وفي حل الوجود لقولنا الانسان موجود ويكون ذات الموضوع من حيث استناده الى العال
وفي حل الاوصاف لعينته لقولنا الجسم نفس يكون المحكي عنه ذات الجسم مع مبدأ المحمول وهو البياض كحال فيه في التفصيل في يتعلق المرص
ويجوز تفصيله اي في محبت التصديقات ان شاء الله تعالى للمعنى قولنا زائد قائم في نفس الامر انه في نفسه على حيثية هي مبدأ اي منشأ
لا نزاع القيام عنه اي عن زيد وان لم يكن مثله فاض لا فرض والمحكي عنه في العقود اشراطية هو كون النسبتين اللتين احدهما في المقدم
واخرها في التالي في انفسهما على حيثية بها صحته الحكم بالاتصال في المتصلة والا انفصال في المنفصلة وبه كبحيته في حيثية التي بها صحته الحكم
ايضا مختلفة باختلاف نحو الاتصال في الانفصال من بيان الاختلاف اللزومي والعنادي الاتفاق في المحكي عنه في المتصلة هو كون المقدم
بحيث لا يفارقه وجود التالي لزوما او اتفاقا او عدمه كذلك في المنفصلة هو كون المقدم بحيث ينافيه التالي او لا ينافيه فعلى هذا اي
على ما اتفق عليه باب التحقيق بحسب التغير الذاتي من المحكاية والمحكي عنها واستدل عليه بقوله فان المحكاية نفس مفهوم القضية لاحقيقتها لان
حقيقة القضية ما يصح ان يتعلق بالتصديق وهو المحكوم عليه وبشرط كون النسبة الرابطة متوسطة بينهما عارضة لهما فخر عارضة عما يتعلق به
التصديق فتأمل كذا في الحاشية والنسبة معتبرة في المفهوم اي مفهوم القضية والمحكي عنه هو مصداقها اي مصداق القضية وهي اي النسبة
خارجة عنه اي عن مصداق القضية لان المصدق في المحكية انه يكون بحيث يصح عنه المحكاية بالايجاب والسلب في هذا الامر قد يكون نفس لغير
الموضوع من دون اعتبار اخر انضامي او تنزاعي وقد يكون لغير الموضوع بحيث يتصف بمبدأ المحمول بان يكون منضما اليه وشرعا عنه وهكذا
حال الشرطيات على ما عرفت انفا قوله ومن مثله توصف آه فان مناط الاتصاف بهما اي بالصدق والكذب هي المحكاية اذ النقاش اذا
ينقش شيئا اي صورة في اللوح من غير ان يقصد به اي بالنفس النقل اي المحكاية عن شيء لا يجري عليه اي على النقاش الاعراض
بعدم المطابقة اي بان هذا النقش غير مطابق للواقع وذلك لان كل نقش فهو في مرتبة ذاته نقش لا غير وهذا على خلاف اذ اقصده النقاش
اي بالنقش المحكاية عن صورة زيد مثلا واذن يجري عليه الاعراض لعدم المطابقة فالصدق والكذب المحكاية لما يحكي عنه والكذب
عبارة عن عدمها اي عدم المطابقة عما مرشانه هي اي المطابقة فظهر ان مناط الاتصاف بالصدق والكذب هو المحكاية فالقضية لاشتمالها
على المحكاية عن الواقع تتصف بالصدق والكذب فلا سبيل للعلوم المتصورات اليها اي الى الصدق والكذب لعدم المحكاية فيها وما اعني
المطابقة التي يجري فيها اي في العلوم المتصورة وتختص بها اي تلك العلوم هي المطابقة لما قصد تصوره كمطابقة الحيوان الناطق للناس

وانما اختص به المطابقة بالعلوم التصورية ولم تجز في العلوم العقلية لاختلاف المقصود في تفسير تلك المطابقة واما المعنى المطابقة لصورة لما هي له
اي لذى الصورة فهي نعم الكل اي جميع التصورات والتعديلات صادقة كانت او ذبته فان الصورة لتعبدية كقولنا العالم
مستغن عن التأثير المطابقة لما هي صورة له اعني ثبوت الاستغناء عن التأثير للعالم وتوضيحه ان تلك المطابقة عبارة عن كون الشيء بحيث
ينكشف بشئ فالمطابق بالكسر ينكشف بالشيء والمطابق بالفتح ما ينكشف ولما كان سببا لاكتشاف هي الصورة قالوا المطابقة كون الشيء
صورة لذى صورة وعلى هذا المعنى جميع التصورات والتعديلات مطابقة سواء كانت صادقة او ذبته فانها كلها سببا لاكتشاف معلوما
سواء تحققت تلك المعلومات ولا فلا سبيل لعدم المطابقة في شئ منها وهذا معنى قول الشارح ولا سبيل للمطابقة اي مقابل تلك المطابقة
وهو عدم المطابقة لما هي صورة له الى شئ من العلوم اذ كل صورة تصورية وتعبدية لا تكون الا مطابقة لما هي صورة له كما لا يخفى ومن هنا
اي من كون كل صورة مطابقة لذاتها يستقيم قولهم كل موجود ذهني موجود في نفس الامر فان كل صورة مطابقة لذاتها وكونها في
نفسها عبارة عن كونها مطابقة للعلوم اعني ذلي الصورة فتكون موجودة في نفس الامر وبقية قولهم انها اي نفس الامر عبارة
عما يفهم من القول بان الامر كذا في نفسه ذلك لان معنى كون الامر كذا في نفسه يرجع في الصور الذهنية الى انها مطابقة لمعلوماتها سواء
كانت تلك الصورة تصورية او تعبدية كما قال في الحاشية تحقيق الصورة الذهنية بما هي ذهنية تصورية كانت او تعبدية كونها
في نفسها عبارة عن مطابقتها للعلوم وكونها في نفسها موجودا في نفسها مع عزل النظر عن خصوص قيامها وملاحظتها باها انتهى كما
هو الحق اي كون نفس الامر عبارة عما يفهم من القول الخ هو الحق وهذا المعنى اي معنى نفس الامر ليس خائرا لما تكونا عليك في المعلومات
التعديلية بل عينية نفسها ان الصورة العلمية لتعبدية من حيث انها صورة لتعبدية حاكية عن الواقع اعني المعلوم التعبدية فمعنى
كونها في نفسها كونها في نفسها بحيث اخذ المحمول عنه معنى قولهم الامر كذا في نفسه يرجع في القضايا بما هي حكاية الى الحكمي عنها
بالمعنى المذكور سابقا وهو ان الحكمي عنه في اعتقودا حكمية هو كون الموضوع في نفسه بحيث يصح عنه الحكمية بانه هو المحمول وفي العقودا شرطية الخ
وبالجملة كون الصور الذهنية حكمية معتبرة في التعديلات خصوصها دون الصور الذهنية مطلقا تصورية كانت او تعبدية ودون
التصوير بخصوصه فاعلم وادرك ان يقال انفس الامر عبارة عن المبادئ العالية اي العقول المجردة ويرد عليه اي على كون
نفس الامر عبارة عن المبادئ العالية ان قولنا الباري تعالى موجود في نفس الامر صادق بل ارتباط مع انه تعالى ليس بموجود فيها
اي في المبادئ العالية بنفسه اي بحقيقته التامة وتخصه الحق وذلك لانه لو كان الباري تعالى موجودا في المبادئ العالية
بنفسه لزم تعدد الواجب تعالى لكونها عشرة ثم زيف ذلك لايراد بقوله وفيه ان امتناع وجوده تعالى بنفسه فيها اي في المبادئ العالية
لا يوجب ان لا يكون هذا الاعتقاد قولنا الباري تعالى موجود في نفس الامر موجودا فيها كيف وهو اي ذلك الاعتقاد من عقائدنا باحسان
فينا اي في اذ باننا السافلة فاطنك بالاذهان العالية يعني يكون حصوله في تلك الاذهان بالطريق الاولى قد بر في الحاشية
فيه اشارة الى انه يمكن ان يقال ان الكلام في انه تعالى موجود بنفسه في نفس الامر ولو كانت هي عبارة عن المبادئ العالية
لم يصدق ذلك الحكم اذ هو سبحانه ليس موجودا بنفسه فيها وجودا بعنوان والمفهوم المحكوم عليه في اعتقدا لا يكفي ولا يضر انتمت
وقد يقال انها اي نفس الامر عبارة عما يقتضيه الضرورة الى البداهة او البرهان ثم زيفه بقوله ولا يخفى ان كثيرا من النظريات حكيم
بعدتها في نفس الامر ولو لم يوجد البرهان لانتفاء هناك ولا يقتضيهما الضرورة كالنظريات بناء على انها نظريات كما هو المقرر
عند المحققين فلا ضرورة ولا برهان ههنا فاندفع كون نفس الامر عبارة عن الضرورة او البرهان وتفصيل المقام على ما قال الشارح
في مجتبه التعديلات ان المطالب لتعبدية المجزوم بها شعور المبادئ دفعة وان كانت بدو يمشي على اشهر ولكن المحققين في هذا

على جواب المحقق الدواني فان المحقق انما اجاب عنه اى عن الاعتصاف المذكور على تقدير جعل الموضوع لمشار اليه بهذا اى بلفظ هذا النفس على
 العقد لتفصيله لا العقد الاجمالي فان كان يكون العقد لتفصيله هو المحكى عنه وكان هذا العقد هو المحكاية ايضا فلا تغاير بينهما اصلا وعليه اى على
 ذلك التقدير بناء على الاعتصاف وعلى ذلك ان جواب المصنف ليس جازبا عن جواب المحقق الدواني كذلك ليس بجواب عن اصل الاعتصاف
 فانما اجاب عنه جواب المحقق الدواني بانه ليس بخبر فتمت برأيه الى ان النسبة لتفصيله لا يمكن التعبير عنها بلفظ مفرد ولا يمكن عليها الحكم
 اجمالى كما في اطراف الشرطية فالاشارة بلفظ هذا الحكم عليها هو لا يمكن الا بالملاحظة الاجمالية لما عرفت ان الاشارة بهذا انما تقع في الآن
 وهذا من ان تقع فيه كحالات كثيرة مفصلة فاجاب جواب المصنف باثبات المغايرة بين المحكاية والمحكى منها بالاجمال والتفصيل
 قوله فاعل الاشكال آه من جملة تفسيريته ان قول القائل كل كلامى في هذه الساعة كاذب لم يتكلم فيها اى في هذه الساعة الا بهذا الكلام
 فتوفرون له افراد موضوعه لما كان ينساق منه ان موضوعه افرادا فاضرب عنه بقوله بل ليس له اى لذلك الموضوع فرد موضوعه وموجوده الا
 هذا قصد قد يستوجب كذبه وبالعكس اجاب عنه المعلم الاول للحكمة البهائية في الاتفاق لمبين ان نفس هذا العقد انما يكون فرد الموضوع من حيث
 ان الطبيعية الكلام في هذه الساعة مع قيدا اى اى قيد كان مع عزل اى قطع النظر عن خصوصية اى خصوصية اى اى من حيث انه تفسير
 لخصوصية حمل فيه اى على العقد خصوص هذا المحمول اى كاذب فان دليل لقوله مع عزل النظر عن خصوصية ذلك اى خصوص المحمول مناط
 خصوص الفردية وليس الكلام فيه الا معيار سخا اى ليس خصوص المحمول مناط سخ الفردية وهو عبارة عن مرتبة الماهية النوعية المستحصلة
 تشخيص كل انما يجب به رتبة الحكم على العنوان الى متعلق بالسرية ما هو فرد منه اى من العنوان انما هو سخ الفردية لا خصوصها اى خصوص
 الفردية اذا اعتبار خصوصية غير اعتبار سخ الفردية وانما استلزام الصدق للكذب وبالعكس بالنظر الى خصوص المحمول وهو كاذب اذا لا عبرة
 لذلك بخصوص فلا يلزم اجتماع الصدق والكذب في نسبة واحدة فتفكر توهم اجاب على ما في تفسير الشرح ان خصوصية الافراد غير متوفرة في
 المحصورة بل الحكم فيها انما هو على الافراد من حيث سخ الفرد وطبيعتهما لا من حيث خصوصيتيهما فانما الصدق والكذب في المحصورة ليس الا ثبوت
 المحمول للافراد مطلقا فنقول القائل كل كلامى في هذه الساعة كاذب انما الحكم فيه على كلام تافى في هذه الساعة اى اى كلام كان سواء
 كان المحمول فيه لفظ كاذبا وغيره لا على الكلام بخصوص الذى المحمول فيه كاذب فالحكمى عنه هو سخ الفردية والمحكاية نفس هذا الفرد انما
 فصل الاستيذان بين المحكاية والمحكى عنها فاعل الاعتصاف لا نأخذنا صدق ذلك العقد وهو لا يستلزم ثبوت الكذب لا للفرد المطلق اى اى
 كلام كان في هذه الساعة سواء حصل فيه كاذب وغيره والصادق مهننا انما هو العقد بخصوصية المحمول وهو كاذب فحمل الصدق والكذب
 مختلف وقس على هذا الوضعا كذبه اذا انتفاء المحمول وهو كاذب ليس الا من الفرد المطلق اى اى كلام كان والكاذب انما هو العقد
 بخصوصية المحمول ثم زيف الشارح جواب المعلم الاول بوجهين احدهما قوله ولا يخفى عليك ان هذا الجواب اى الجواب الذى افاده
 المعلم الاول مختص باذا كان الاعتصاف في مادة القضية المحصورة ولو كان في مادة القضية الشخصية فكلا وحاشا وهذا معنى قوله لا يخفى
 في الشخصية فان الحكم فيها انما يكون على الواحد الشخصي الخاص فلا ينالك سخ الفردية واحتمال ان ذلك الجواب غير حاسم لما في الاشكال
 مثل كلامى هذا كاذب ثم نقص عليك انما قد ذكرنا في التعليق المرئى ان اجراء هذا الجواب في قول القائل كلامى هذا كاذب كما وقع
 عن بعض المتأخرين لشيء محاب انتهى وتفصيله انه قد افاد ذلك لبعض في شره للسلم كذا واجاب عنه فضل المتأخرين حسب
 الاتفاق لمبين بما حاصله ان الحكم في القضية على الطبيعة السارية في الافراد مع قطع النظر عن خصوصية الموضوع والمحمول لا على الافراد
 وان كان يسرى هذا الحكم بالتبع الى الافراد فالحكم في كلامى هذا كاذب على طبيعة الكلام وان كانت حقيقة منحصرة في هذا الفرد
 انما ليس الحكم ليس عليه لذات انتهى بقدر الحاجة وهذه العبارة بعينها موجودة في اكثر نسخ المتداوله المشهورة بل في بعضها

المنقول عن المسودة أيضا واذن لا حسبك مرييا في انه وقع المسامحة من ذلك البعض قدس سره الغرضية بالتمثيل بقوله كلامي هذا كان في مثل
 يعلم الاول للحكمة البانية بقوله كل كلامي في هذه الساعة كاذب هو الحق بما لمونا عليك لمع ان ما ذكره بعض اهل الفلاس من ان العجب لبعض
 حيث نقل كلام الشارح قدس سره بدون لفظ الآن موجود في المسودة بهذا الكلامي هذا الآن كاذب ثم قد انظر في التصحيح رجاءه الى المسودة
 الكلية فقال وهو في حكم المسودة اي كل كلامي في هذا الآن كاذب فاعترض بعض بان الجواب المذكور لا يجري في هذه القضية اذ هي شخصية انما هو
 على منخرعة انتهى ما لا يسيل له الى السواد كما لا يخفى على من صفا فرجحة عن نفس العنا وكيف ذلك كما من منخرعات فائدة الصواب كيف
 وقد طلبنا منه سح المسودة لنشاهد فيها فوجدنا لم يشر فابشأ به مقلدا انا نقول فلا عيبا بتعديل على ان الشرح المذكور الذي سمعنا في طبعه
 ذلك البعض كانه مطابق للمسودة كيف وهو يتم انما بالبيان في تصحيحه صنف المحو في الكثرة لدفع الاعتراضات الموردة على ذلك الشرح فيهما
 على هو امشبه مع ان تلك النسخة لمطبوعة مائة من الاغاليط التي لا تجري في عاقل لا سادها الى المسودة كما لا يخفى على من اطلع اليها في حفظ
 ونصف ثمانية قوله علما ان الحكم الثابت للفرد بحسب شيخ الفرد فيستلزم ثبوته اي ثبوت ذلك الحكم له اي للفرد من حيث اختصاصه
 والا اي ان لم يستلزم ثبوته له لم يقدح الحكم في الشكل الاول من الاوسط الى الاخير بخصوصه لان الاخير كالعالم يكون فردا خاصا من الاوسط
 كالتغير لا ندرا به تحت الاوسط والتالي باطل فالقديم مثله وايضا على تقدير عدم ذلك الاستلزام لم يضر القانون لقولنا كل مفعول منصوب
 معرفة احكام خبريات موضوعه اي موضوع القانون كمنصوبية زيد في قولنا ضربت زبرا اخضوصها والتالي باطل فالقديم كذلك اذا ثبت
 ان صدق العقد باعتبار شيخ الفردية مستلزم للصدق باعتبار خصوص الفردية تميزا من كذب فلا نقول اي كل كلامي في هذه الساعة كاذب
 وصدقه معان حيث اختصاصه اي خصوصية المحمول وهو كاذب في محال من مناط الاعتدال انما هو اجتماع الصدق والكذب في امر واحد
 بالنظر الى خصوصية وذلك المنطوق يتحقق بهنا فالاشكال باق كما كان فلهذا اشارة الى ان الحكم على الافراد بحسب سخاوا ان يستلزم حكم
 عليها بخصوصها وعلى هذا الاستلزام بناء الانتاج وافادة القانون لكن مناط الحكم وجملة الثبوت اعتبار شيخ الفردية لا خصوصها فالعالم بخصوصه
 حادث زيد في قال زيد بخصوصه فخرج لكن مناط الحدوث والمرفعية هو حيثية التغير في العالم وحيثية الفاعلية في زيد فلا اشكال لاجتماع الصدق
 والكذب في هذا القول بخصوصه كمتبين بالنظر في انه لو نظر الى ان مناط الحكم هو حيثية شيخ الفردية يكون صادقا لا كاذبا ولو نظر الى خصوص
 المحمول يكون كاذبا لا صادقا فلم يلزم اجتماعهما في العقد الواحد من جهة واحدة بل من جهتين المحال هو ذلك لا هذا فتفكر في هذا التحقيق
 في التعليق المضي قوله من حيث تصور آه اي يكون مناط تجويز الكثرة في الكلية وامتناعه اي امتناع تجويز الكثرة وهو في الجزئي مجرد تصور
 والادراك يعني ان تجويز الكثرة وامتناعه صفتان للمعلوم بسبب مجرد تصور فاعلم علته لا انصاف المعلوم بهما كما ان الموصوف بالضعف
 هو الانسان اما المتعجب فهو علة لا انصاف به بناء على ان الاختلاف بالكلية والجزئية لا اختلاف بينهما الادراك دون اختلاف المدرك
 بالفتح فالشيء المدرك بالحواس جزئي لتعلق العلم الاحساس به وبدونها اي بدون الحواس كالتعلق العلم العقلي به يظهر منه اي من
 ان مناط تجويز الكثرة وامتناعه مجرد تصور الادراك كليتة الاشياء ونحوه فان مجرد ادراكه لا يمنع فرض الكثرة فيه لعدم المنذية بخلاف انها
 اي نفس الاشياء ونحوه فانها كليات فرضية ليس لها افراد في الواقع فافضها آية عن الصدق على شيء فضلا عن الصدق على كثيرين
 وهذا اي ان الموصوف بالكلية والجزئية هو المعلوم وعلة الانصاف بهما هو نحو العلم والمرام لم قال انها اي الكلية والجزئية صفتان للعلم
 اي صفتان للمعلوم بسبب العلم لا بمعنى انها من العوارض اللاحقة للتصور العلمية حتى يرد ان الصورة العلمية خبرية لا كلية فلا احتمال
 لانصافها ب كليهما اذ الموصوف بالكلية والجزئية باحقيقة هو المعلوم باعتبار نحو العلم فهو اي العلم علة الانصاف بهما وما حصل اي شكل
 على البعض من انه يلزم سح اي حين كون الشيء المدرك بالحواس جزئيا ان لا يدرك بمجرد ذاته كخصوصية على الوجه الجزئي واليسيل

وقد انما اوردوه بقوله ولما لا يتبع نفس تصوره من فرض اي تجوز الشكره وهذا هو المستعمل في صناعة الميراث في كليات الفرضية بهذا المعنى اي
بالمعنى الثالث فان نفس تصور التجوز الشكره ليست كليتها بل هي الاول لعدم صدقها على فردا بل نفس فضلا عن الصدق على كثيرين بل نفس ولا بالمعنى
الثاني فانه لا يجوز حملها على كثيرين قوله لمحموس الطفل و جواب سوال مقدور هو ان الصورة الخيالية كالحاصلة من البصيرة المعينة الموجودة في الخارج
او بدل زائد منها بعد بدون علم التبديل للناظر فيخرج بالباء الموحدة واكحار المملوطة كالحاصل من بعية الضعيف البصر قابلة للاشتراك
بين الكثيرين عند الذين انا قبول الصورة الخيالية من البصيرة المعينة للاشتراك فغنية من البيان واما قبول الشجر المذكور لذلك للاشتراك
فلان عقل ضعيف البصر يجوز صدق الصورة التي في عينها الزيد وعمه وادبكر على كثيرين وكذا محموس الطفل في سبب الولادة قابل للاشتراك
بين الكثيرين اذ هو اي الطفل لنقصان حواسه لا يقدر على اخذ الصورة المعينة عن المادة بخصوصها فيرتسم في خياله اي خيال الطفل صورة
لا يميز الطفل بها اي الصورة اياه وانه عن الغير قال الشجر في الشفاء اول ما يرتسم في خيال الطفل هو صورة رجل وامرأة من غير ان يتميز له
رجل ومو ابوه عن رجل ليس هو اياه او امرأة هي امه عن امرأة ليست هي امه ولذلك اذ حضره الاب يالغ به واذ حضره غيره يالغ به
ايضا فيكون الصورة كالحاصلة في خيال الطفل من تلقاء نفس المشترك منطبقه على كثيرين وهذا معنى قوله فينطبق تلك الصورة على الكثير
فتصير كلية مع انهم عدوا من التجزيات فان نقص تعريف الجزئي في جمعا وتعريف الكل في منعا واجاب عنه المحقق بان المراد صدق
اي صدق الكل على الكثرة على وجه الاجتماع فالصورة الخيالية من البصيرة المعينة فيج ضعيف البصر ومحموس الطفل لا يجوز العقل
صدقا على الكثرة لاجتماعه وان جوزه على سبيل البدلية وهذا ليس به ادنى تعريف لكلى وهذا معنى قوله دون البدلية والتدوير وهو المحقق
هنا وما قبل القائل هو المحقق الذي في شرحه للتنذير مجيبا عن النقص على تعريف الكل بمحموس الطفل ان الطفل لا يدرك الكثرة
وهذا وانما يدرك شيئا واحدا فليس له تجوز صدق تلك الصورة على الكثرة فان هذا تجوز متضرع على ادراك الكثرة فاذا لم يدركها الطفل فانه
ذلك التجوز بل تلك الصورة من حيث هي عنده اي عند الطفل غير قابلة لما هي للكثرة فهو تعريف لمعرف هو المحقق المردى في حاشيته
على شرح التهذيب الجاللي بانه لا يدخل الادراك الكثرة بل سواد ادركها احد ام لا ولا يتحقق بل سواد تحقيقهم لان الاتفاق بالكلية ليست الكلية
بالقياس الى شخص دون شخص ولو كان مناط الكلية على ادراك الكثرة لزم اختلاف الكلية والجزئية باختلاف الاشخاص والادراك الى اطل
فالقدم مثلا بالملازمة فيها ان الطفل لما يدرك الكثرة بل انما ادرك شيئا واحدا فيكون الشجر المذكور له جزئيا واما ذلك الشج بالنسبة
الى غير الطفل الذي هو يدرك الكثرة فيكون كليا اذ هو صورة من شأنها ان يجوز العقل صدقا على الكثرة ثم تحقيق المقام من تعريفه
بمحموس الطفل يمكن بوجهين احدهما ان الطفل يجوز صدق الشجر المذكور من بيه على الكثيرين من الاشخاص فيكون كليا مع انه جزئي وثانيهما
ان الشجر المذكور للطفل هو صورة من شأنها ان يجوز العقل صدقا على الكثرة ولو كان عقل غير الطفل فيلزم كونه كليا مع انه جزئي لكونه صورة
مروية في الخواص والجواب عن التقرير الاول ان الطفل لا يدرك الامور الكثرة حتى يجوز صدق الشجر عليها بل انما يدرك شيئا واحدا من شأنها
العقل انما يجوز صدق تلك الصورة على الكثير على البديل على الاجتماع والمحقق الذي انا فالصدق لا الاول فاجاب بالجواب الاول
هذا فافهم بل مناطها اي مناط الكلية ان يكون المعلوم في نفسه صالحا لان يصدق على الكثير فان وسوسك جنود الوهم بان نقص الصورة
الخيالية من البصيرة المعينة غير متوجه بخلاف ان يكون البصيرة الموجودة في الخارج متفاوتة عند نفس الصورة الخيالية الماخوذة من تلك
البصيرات لا يصدق عليها فانه بافاده اشراج بقوله ثم انطبق الصورة الخيالية على الاعيان الخارجية انما هو اي الانطلاق اذا
كانت متشابهة عند نفس المتخالفه واما انطبق الصورة الخيالية على الافراد الفرضية دون الاعيان الخارجية فيجرب في الصور الخيالية كلها
متشابهة كانت عند نفس متفاوتة سوف ذلك لان كل ما يدرك في الخيال فمعلوم باستخدام الصورة ان يختص به مشله

في الشكل والاول المقادير غير الموضحة في الصورة الخيالية الاشتراك الابدلي بين هذا المخل والموجود في الخارج او بين المخلين في كل تحليل وتوهم فبدأ
 الانطباق على الكثرة بتجزئة عن المادة والخيال اذا اخذ الصورة من الموجودات الخارجية مجزأة اليها بنحو تجزئتها في صلح ان يصدق على الكثيرين كذا الوهم
 اي كذا انطباق الصورة الوهمية على الافراد عينيتها انما هو اذا كانت متشابهة عند نفس اما انطباقها على الافراد الفرضية فيجري في الصورة الوهمية كلما
 لتجزئة ما هي تجزئة الوهمية عن المادة تجزئة اما هي تجزئة ناقصا بالنسبة الى العقل فنية تجزئة الشكر بدلا كان او اجتماعا واما ههنا فتجزئة بدلا اجتماعا وتحقيقه
 اي تحقيق المقام ان المدرس بالحس الظاهر المقارنة بالمادة وعوارضها اي عوارض المادة من الالوان والوضع والشكل وغيره في اعيان متعلقات بالمقارنة بمقتضى
 يلحق المدرس بالحس الظاهر بوجوه مانتة عن الشكر مطلقا اي سواء كانت على سبيل الاجتماع او البدل فان مناهج التجزئة ومنع الشكر بين الكثيرين هو مقارنة
 المادة وعوارضها فاما كانت المقارنة في ذاته كما في مدرس الحس الظاهر لمقتضى بوجوه تمنع الاشتراك بحسب الجمعية والبدلية كليهما واما الاشتراك في الحس الباطن
 التجزئة على ان نفسها تجزئة ناقصا لمقتضى بوجوه تمنع اشتراك اي اشتراك المشرع في الباطن على وجه الاجتماع ودون اشتراكه على وجه البلية فان مراتب
 المدرجات باجواس الباطنة مترتبة في التجزئة فلما كان فيها التجزئة بنحو والاقران بنحو آخر كان الاشتراك فيها بنحو وعدم الاشتراك بنحو آخر فصلاح الاشتراك
 الابدلي دون الاشتراك الجسمي ثم شرع في بيان مراتب بقوله معنى الاحساس اي الحس المشترك تجزئة عن عين المادة الخارجية اي عن نفسها لا عن احقادها
 مثل الالوان والوضع وغيره على اي مع اشتراط حضورها اي بحضور المادة بعينها عند الحس الظاهر فلا يمكن ان تثبت تلك الصورة على تقدير غير تلك المادة
 فان الحس المشترك لم ينزع الصورة من انما يحكم ان يحتاج الى وجود المادة في كون تلك الصورة موجودة فيه من حيثية تعاليلية علانية وضعية اي منسوبة
 الى الوضع الخاص منها اي من المادة وبين تلك القوة الحسية انما اشترط في الاحساس حضور تلك المادة بعينها الاصل فبوت علاقة وضعية بينهما وبين
 حال تلك القوة والحاصل انه لا بد في الاحساس من ان يكون تلك المادة على وضع مخصوص بهية فخصيصه من حال تلك الحاسة بان تكون مجازة
 له وقوية من حيثية تقع نسبة خاصته منه وبين تلك المادة لان القوة الحسية تتوقف عليها ضرورة انه اذا اطل تلك النسبة بطل ذلك الاحتراز
 كذا في الفصل كذا اي وعلى الكليات عطف على اشتراط اجوارضها اي عوارض المادة المختصة بها اي بالمادة وفي التحصيل اي الخيال وهو خزنة الحس المشترك
 تجزئة اخرى سوى التجزئة عن المادة عن تلك العلاقة الوضعية بالنسبة الى المادة الخارجية فمقتضى التحصيل تجزئة ان تجزئة عن نفس المادة الخارجية
 وتجزئة عن العلاقة الوضعية واما الكليات اجوارضها المخصوصة فباق كما كان اذا الصورة المكتشفة بتلك اللوحات بينهما من الالوان والوضع وغيره
 متمثلة في الخيال مع غيبوبة المادة عن الحس الظاهر في التوهم اي الوهم وفعله ادراك المعاني التجزئية القائمة بالصورة لمسوسة مثل ادراك الشاة
 عداوة الذئب اذا شاهدته تجزئة اخرى غير التجزئة الذي كان في الحس المشترك والخيال ففي الوهم ثلث تجزئات تجزئة عن عين المادة الخارجية وتجزئة
 عن العلاقة الوضعية وتجزئة عن الصورة المحسوسة اذ دركاته معان غير محسوسة كالعدوة والعداوة المحسوسة بل هي شخصيات اذ مدرجات الوهم معان
 محسوسة مخصصة بالشئ الجزئي الموجود في المادة ولكن على اشتراط مقارنتها اي مقارنتها المعاني للصورة المحسوسة شاة اذ الوهم لا يكون مدركا بانفراد
 بل انما يدرس الوهم بمشراكه من الخيال وفي العقل تجزئة تام تبرع الغواشي اي العوارض المادية واخذ بوجوه الماهية من حيث هي فلا يمنع العقل
 عن تجزئة الاشتراك على وجه الاجتماع فهو اي تجزئة الاشتراك الاجتماع كلي وهذا اي يكون الكل عبارة عملا لا يمنع عن تجزئة الاشتراك على وجه الاجتماع
 فيظهر ان الفرد المنتشر يطلع على تجزئة الاشتراك اللفظي ووجه ظهوره ان الكل لما كان عبارة عملا لا يمنع عن تجزئة الاشتراك بين الكثيرين على وجه الاجتماع
 فلا يمنع من ان يندرج تحت الكل تحت الجزئي لما اكل عليه ان المفهوم منحصري الكل في الجزئي اما عبارة عملا لا يجوز لعقل التنكسية صلا
 لاجتماعه ولا بدلا لما في نفسه لا بامتناع العقل كزيد مثلا واما عبارة عن الفرد المنتشر بجملة نحوية فلو لم يكن للفرد المنتشر معنيان يطل حصر المفهوم
 في الكل الجزئي لان الفرد المنتشر لو كان منحصرا في الخوا اول مثلا لكان الخوا الآخر كذلك المفرد خارجا عن الكل الجزئي وكذا لو كان منحصرا في الخوا
 اشائي كما لا ينبغي فادها نحو ما يكون الفردية لا على التعيين معتبرة في مفهومه وهو في نفسه اي في حد ذاته يصلح اشتراكه على وجه التبادل كحيوان ثنائي مفهوم

الفردية مضافا الى مفهوم جنس طبيعي وانسان ما يعني مفهوم الفردية مضافا الى مفهوم نوع طبيعي فمعنى الانسان ما انسان واحد بالعدد كائنا
من كان فممكن في نفس الامر ان يكون زيدا او كبرا او غيرهما ومحسوس الطفل من هذا القبيل اى من قبيل النحو الاول من نحوى الفرد المنتشر
لاننا اى لان محسوس الطفل يصلح في وجوده اى شخص كان فان الطفل نقصان حتمه المشترك لا يقدر على اخذ الصورة بخصوصها
من الخارج بان يات صورة الالب مميزة من صورة غيره ونحو ما يكون في حد نفسه متعينا فانه لا يصلح ان يكون غير هذا الواحد المعين فهو في
نفس الامر اما زيدا وعمره او غيرهما لا يصلح ان يكون كائنا من كان من هو لا بل لكنه يصلح عند الذهن ان يكون اياهم صلوحا هاشيا
عن الشك والتجويز الذهني وهذا معنى قوله وعدم تعيينه عند الذهن وهو لا يصدق في نفسه على كثيرين لكونه متعينا في حد نفسه باى وجه كان
اى سواء كان ذلك الصديق على سبيل الاجتماع او على سبيل البدلية لكنه يصلح للصديق على الكثيرين على وجه التبادل عند الذهن يصلح
الشك والتجويز الذهني لا الصلوح الواقعي كالصورة الخيالية من البيضة المعينة فانها عبارة عن هذا الشخص الجسماني الخيالي المعين
ولا تصلح ان تكون غير الا انها تصلح عند الذهن ان يضاف اليها معنى آخر بشكها للذهن لان الامر في نفسه صالح له وشيخ الحاصل
الضعيف البصر فانه لضعف بصره يرى الشخص المعين كزيد مثلا بصورة امثله بان يكون زيدا او عمرا او غيره فمحسوسه قبل الاشتراك
عند الذهن على وجه التبادل واما في نفسه فغير قابل له لا على وجه الاجتماع ولا على وجه البدلية لان حواسه وان كانت ناقصة الا انها
لم تبلغ غاية النقصان كحواس الطفل وفيه ما فيه فافهم وارجع الى التعليق المرضى واليه اشار بقوله فتفكر قوله وهننا اى في اعتبار
التكثير الجسمي في تعريف الكلي شك آه هذا الشك اورده العلامة الرازي في شرح المطالع انت خبر بان الشك بالهوية الخارجية
كصورة زيد بان طائفة تصوروه وحصل في ذهن كل واحد من صورته فيصدق على كل صورة من الصور التي في اذهان طائفة انه صورة
زيد بناء على حصول الاشياء بانفسه ما في الذهن فلزم كليتها لتحقيق التكثير الجسمي مع انها جزئية فانقضى تعريف الكلي معناه وتعريف الجزئي
جعا غير متوجه نظر الى ان المقسم للكلي والجزئي هو المفهوم فالكل عبارة عن المفهوم الصادق على الكثيرين جعلا واذا ليست تلك الهوية
الخارجية بمفهوم فكيف منقضى بها تعريف الكلي فلاح ان ذلك الشك مغالطة فان توهم ان المفهوم عبارة عما حصل في العقل هو غير
متناول للجزئي فانه ليس بحاصل في العقل بل في الآلات فكيف يستقيم جعل المفهوم مقسما اذ سيج بان حسي قوله في العقل عند العقل
وهو شامل للجزئي قطعا ثم استشهد على ان المقسم هو المفهوم بقول الشيخ قال الشيخ الرئيس الكلية ليست هي المطابقة مطلقا اى سوية
كانت مطابقة الذات او مطابقة المفهوم بل مطابقة المفهوم لكثيرين قوله كلما متصادقة آه اقول ليست الاستفهام للاستحسان الامور الذ
والعينية اى الخارجية متمثلة في الوجود بحسب الهوية الشخصية كيف وانما ان نحو القيام اى القيام العيني او الذهني والوجود اى الوجود
الخارجي والذهني يوجب اختلاف الشخص فلا اتحاد ولا حل تقريره ان الاشخاص الذهنية والخارجية امور متعددة متميزة في
الوجود فلا يصح حل شئ منها على الآخر اذا حل عبارة عن كون المفهوم بين المتغايرين متحدين في الوجود فحيث انتفى الاتحاد انتفى الحل
فكيف يصح قول الشاك كلما متصادقة وتوضيحه على في الحاشية ان كل ما هو حاصل في ذهن زيد مثلا وكشف بعوارض مخصوصة مترتبة
على نحو حصوله في ذلك الذهن يمتاز عما هو حاصل في ذهن عمر وكذلك وبالعكس وبالحكمة تعدد الوجود يوجب تعدد العوارض المشخصة
وتعد ما يوجب تعدد الهويات فهي متباينة لا يصدق شئ منها على الهوية الاخرى ولا على الهوية الخارجية انتهى ثم لما كان مستوهم
ان توهم ان سلك المحققين هو حصول الاشياء بانفسها في الذهن لا باشباحها ولا ريب في ان هذا المسلك يقتضى الاتحاد في
شخص العيني والذهني فيصح الحيل بينهما لتحقيق مناطه فبطل قولكم ان بين الشخصين متغايران فلا اتحاد ولا حل اراه بقوله وما يرام
اى يقصد حصول نفس الاشياء ليس الا حصول ما هيتهما المجردة عن المادة وعوارضها في العقل وحصول ما هيتهما المختلفة بالعوارض

الملاوي مع التجرد عن نفسها أي نفس المادة عند الاحساس والتحيز والتوهم لا أي ليس المقصود من حصول نفس الأشياء بأن الهوية العينية بعينها
 مستندة فيها أي في العقل والاحساس والتحيز والتوهم كعنه المكثف بالعوارض الحسية من حيث هي كذلك أي من حيث أنها خارجية تمنع حصول
 في الذهن في الأليم حرق الذهن في خرقه عند حصول صورة النار ويجعل في الذهن التالي بطل فالمقدم مثله بالعكس أي المكثف بالعوارض الذهنية من
 هي كذلك تمنع حصوله الخارج والملازم ترتب آثار الذهنية كالانكشاف والفرج والحزن على الحاصل في الخارج فلا يحصل من زيد عند تصور هويته الخارجية
 إلا الحقيقة الكلية لزيد يقياسها الشخص الذهني الخاص بالكاشف لتلك الهوية الخارجية وهذا الشخص الخاص في الذهن مبين في الوجود للهوية الخارجية
 فكيف يحصل الاتحاد والتصادق بين الصورة الذهنية والخارجية قال المصنف في الحاشية تأييد أو تقوية للشك الدلائل الدالة على الوجود العقلي
 أي الذهني منها أنا نعلم بأمور ثبوتية على الوجود في الخارج أحكاما صادقة وثبوتية شئ شئ فرع ثبوت المثبت له ولا ليس في الخارج فهو في الذهن بل
 على وجود أي وجود الأشياء حقيقة أي بانفسها لا باعتبار شئ والمثال الذي يوجد ما جازا فان شئ عرض قد يكون جوهر فاشج
 مغاير له فوجود ليس وجود الذي شئ الأجازا ثم لا ريب في أن ذلك الدليل يتم لدل على وجود الأشياء في الذهن بانفسها لا بأشياء حادثة
 لصدق العلة لا الجاهل وجود موضوعه بغير مغاير هذا ثم اعترض الشارح على تلك الحاشية بقوله وانت جدير بانها أي الدلائل الدالة على الوجود العقلي
 لا تدل على إقسام الهوية العينية بما هي عينية في الذهن متعلق بالارتسام فلا يتم تأييد الشك بما قال المصنف في الحاشية نعم تدل تلك الدلائل
 على بالوحدة أن الدلائل الدالة على الوجود العقلي للأشياء انما تدل على حصول ارتباطها المجردة في العقل أو المكثف بالعوارض المادية مع التجرد
 انفسا عند الاحساس والتحيز والتوهم وظاهر أن حصول تلك الماهية يكفي لثبوت الأحكام الصادقة قوله ومن ههنا أي من صدق صورة زيد
 كل واحد من الصور الذهنية وصدق واحد منها على الأخرى تبين أنه انكره أي انكر حل الجزئي الحقيقي السيد في حاشية على شرح المطالع لأنه أي
 لأن الجزئي الحقيقي من حيث هو جزئي حقيقي لهوية شخصية لا تصدق على نفسها لعدم الثبوتية والحمل لا بد فيه من المغايرة ولا على غير ما من الهويات لثباتها
 والحمل لا بد فيه من الاتحاد ايضا فالحمل في الجزئي الحقيقي انما هو بحسب الظاهر وانما بحسب حقيقة فلا يكون محمولا بل المحمول انما هو المفهوم الكلي مثبتة
 أي مثبت حل الجزئي الحقيقي المحقق الدواني من سبيلين أي من السبلين أحدهما انه يجوز حملها أي حل الهوية الشخصية على نفسها باخذ ما مع الوحدتين
 المتغايرتين مجموعتها من الحمل وهو الاتحاد مع الغير كما يقال هذا الضاحك هو هذا الكاتب فانها متغايران بحسب المفهوم وتحدان بحسب الذات
 اذ اذ اتمان زيد بسبيل الآخران الفارابي وهو علم الثاني صرح في المدخل الأوسط اسم كتاب للفارابي أن الحمل على أربعة أقسام أحدها حمل
 الجزئي على الجزئي لقولنا هذا الضاحك هو هذا الكاتب ثانيا حمل الجزئي على كلي أي كلي ذلك الجزئي لقولنا بعض الانسان زيد والثالث حمل الكلي
 على الكلي كما في قولك الانسان حيوان رابعا حمل أي حل الكلي على جزئية أي الجزئي الذي هو من افراد ذلك الكلي بخز يد انسان ثم وجه كلامه بترجيح المحققين
 بقوله حمل مراد أي مراد السيد السند من انكار حمل الجزئي الحقيقي في الحمل المتعارف لان معنى حل الجزئي مطلقا حتى يكون اتحاد الفارابي والامرية
 في أن قولنا هذا الضاحك هو هذا الكاتب ليس من قبيل الحمل المتعارف ثم ذلك الحمل عبارة عن أن يكون الموضوع من افراد المحمول كما في قولنا الانسان
 نوع او هو فرد واحد كما يكون فردا لآخر فحمل الانسان حيوان او مراد السيد نفى كونه أي كون الجزئي محمولا بالطبع يعني ان طبيعة الجزئي لا تقتضي حملها
 بطبيعة الكلي فحمل الجزئي على نفسه ليس بالطبع بل بحسب القول لقولنا هذا زيد وكذا قولك هذا الانسان هو هذا الكاتب فانما تشير الى واحد وليس كونه هذا الانسان
 اولى بالوضع او الحمل من الآخر وان كان طبيعة الانسان اولى بالوضع من طبيعة هذا الكاتب قوله والله سبحانه بان آه الحبيب هو السيد السند في حاشية
 شرح المطالع وان شئت انجرة على توضيح الجواب فارجع الى التعليق المرضي حاصلة أي حاصل الجواب الذي اختاره السيد قدس سره كذا في الحاشية
 ان الغنى في تعريف الكلي بصدقه أي صدق الكلي على الكثرة ان يكون الكلي ظل لما أي للكثرة ومنترعا عنها أي عن الكثرة فان توهم ان الاتزاع لا يؤثر
 في ثبوت الكليات كالانسان الغرس كذا انطوية فانه يقول الشارح بان يؤخذ يعني ليس المراد من الاتزاع معناه المتعارف اعني لا يحصل كونه

في الخارج وانما يحصل في الذهن بالخذ عن المنشأ الصحيح لمفسر امرية المنتزع بل المراد هو الاخذ منها والمراد بالظلية ايضا ذلك الاخذ من كل واحد
من الكثرة تجزئ الشخصيات معني واحد بعيد بطابق الكل اذ بعد حذف الشخصيات يبقى امر واحد مشترك بين الكثرة ولا شيء من تلك الصور الى الصور الحادثة
في اذمان الطائفة كذلك اي بان يؤخذ منها بمحدود الشخصيات معني واحد بعيد بطابق الكل ليقال ان زيدا منتزعا عنها بل الموجود في الخارج
هو زيد ومنه يخرج العقل عنه هذه الكثرة بل كلها اي كل الصور اطلال للموالية العينية المتأسسة في الوجود اي هوية زيد وكلها فروع مستفادة منها اي من
الهوية العينية والمعتبر في الكل ان يكون مظهرا للكثيرين وهذا يغفرو في صورة الشك قوله لان التصديق آه اقول التصديق في الصور منوع كما بينا
فيما سلف من قول الشارح ليست الامور الذهنية والعينية متخالفة بحسب الهوية الشخصية بل لو سلمنا التصديق لكن لا سلم ان التصديق يصح الظلية
من الجانبين اي جانب الموالية الخارجية وجانب الصور الذهنية فتم بين المنع بقوله فانما لا نفني بهما اي بالظلية والامرعية بحسب الاتساع بالمعنى
المذكور وهو الاخذ عن الكثيرين بوجوه الشخصيات وبحسب الموجود الذي لا يترتب عليه الآثار ولا احسب من الشاكين ان الهوية العينية لزيم اصل الصورة
الذهنية فرفع ولا يتصور كونها اسلا وكون تلك الهوية فرعاً حتى تحقق غايتها الهوية العينية بل الامر بان لا يكون من التمييز احد من العقل يكون الانسان
من فروع مفهوم الكاتب بل الامر بالعكس فان الانسان اصل منوع والكاتب فرع ونعت فتفكر ثم حصل المنع الثاني على في الحاشية ان
الظن يكون صورة ذهنية منتزعة من في الظن اعني الموجود الذي له شخص وجوده يترتب عليه الآثار الخارجية يستعمل ان يكون الصورة العينية المتشابهة
في الوجود صورة ذهنية والتصديق لا يوجب ذلك فتأمل قوله بل الجواب هـ صلا اي حصل الجواب عن الشك والمجيب هو شارح المطالع على ما نقل عنه
اي عن المصنف في الحاشية ان الصور الحاصلة من يد في اذمان الطائفة كلها هوية زيد فانه يصدق على كل واحد منها اي من الصور انها لو وجدت في
الخارج كانت عين زيد هو يعني ان يحصل في الذهن لو وجد في الخارج كان متخاضع ما في الخارج في الماهية فان كان ما في الخارج جوهر فهو
ايضا جوهر وان كان عرضاً فهو ايضا عرض المراد بمجول الاشياء بانفسها في الذهن لا بشبهاها فلا تنكسر الصور الذهنية بحسب الخارج اقول
والاولى ان يقال ان الكلي وجد الاولوية ان اعتبار كون الصور الذهنية منفردة هوية زيد مما لا حاجة اليه في الجواب كما ستعلم بما يجوز العقل كثره بحسب
والهوية العينية لزيد مشدداً وتلك الصور الحاصلة من زيد في اذمان الطائفة يستحيل فرض كثر ما في العين او كلها هوية شخصية ذهنية كانت او خاضعة
مانعة عن تجزئ الكثرة فيها اي في الهوية العينية والصور بحسب العين سواء كانت عين هوية زيد او لم تكن عينها بل كما يستحيل فيها تجزئ الكثرة بحسب العين
اي الخارج كذلك يستحيل فيها تجزئ الكثرة بحسب الذين ايضا وعينت ان ملاك امتناع تجزئ الكثرة انها هي المذنية وهي متحققة في الصورة العينية
والذهنية على السواء ولا تخفص لها بالعينية اصلاً وهذا محسن قولنا ذلك واحد منها اي من الهوية العينية والصور الذهنية ما خذ مع العوارض
المشخصة المانعة عن الكثرة في انفسها وهذه العوارض متحققة في كل واحد منها كما لا يخفى والا اي وان لم يكن تلك العوارض مانعة عن الكثرة في نفسها
يلزم جواز كون الشخص الواحد شيئا كثره والتالي باطل لا يلزم كون زيد مثلاً كلياً وهو كما ترى فالمراد مثله واذا عرفت ان الاشخاص
الخارجية والذهنية كلها متساوية الاقدام في احتماله تجزئ الكثرة فيها بناء على انطوائها على المذنية فالحق في الجواب عن الشك المذكور ان يقال
المراد في تعريف الكلي فرض كثر المفهوم بحسب نفس الامر لا بحسب الخارج ولا بارتياح في انه لا كثر في الصور الذهنية في نفس الامر فلا يصدق تعريف
الكلي على زيد فتفكر تلويح الى اعتراض جواب كرهها الشارح في الحاشية التي نقلنا ما في التعليق الرضي وفصلنا ما في تفصيل ما ذكر
قوله واما الكليات الفرضية آه المقصود منه دفع توهم ناش عن التقييد بالخارج وهو اي التوهم انه يخرج عن هذا التقييد كثير من الكليات تقرير
ان تعريف الكلي تجزئ كثر مفهومه بحسب الخارج غير منطوق ونخرج اكثر الكليات منه كالفرضية اي الكليات التي لا افراد لها في الخارج والمعقولات
الثانية التي ظروف حصولها في الذهن ليس لها افراد في الخارج ك مفهوم اللا شيء هذا من الكليات الفرضية فاما في فرض في الخارج يصدق
عليه الشيء المبين للا شيء ومفهوم اعلم والصورة العقلية ومفهوم الكلي هذه كلها من المعقولات الثانية وغيره مما يتبع صدقه على الكثرة في الخارج ويزال

اي دفع التوهم المذكور بانها اى ان الكليات الفرضية والمعقولات الثمانية لعدم الطوائف اى ان الكليات الفرضية والمعقولات الثمانية اى الخصوصية لما نفعه عن فرض
اي تجوز الشك لا يفيض اى لا يستلزم العقل مجرد تصور ما مع قطع النظر عن محال وجود افرادها وعددها عن تجوز الكثرة فيها بحسب الخارج فلا يخرج
الكليات المذكورة عن تعريف الكلي بتجوز كثر مفهومه بحسب الخارج ليلزم كونه غير منطوق وفيه اى في الدفع المذكور نظره وان منتهى التجوز
اي تجوز الكثرة هنا اى في الكليات الفرضية والمعقولات الثمانية لم يكن موقفا على الطوائف اى الكليات حتى يلزم من انتفاؤها اى انتفاء الذئنة
انتفاؤه اى انتفاء تجوز الكثرة بل امتناع التجوز منوطا على خصوص عنوانه اى عنوان الكلي فان خصوصية عنوان الاشياء وخصوصية عنوان الصور
الذهنية مثلا على مستقلة لا امتناع وجود افرادها في الخارج اما ديت ان الموجود في الخارج لا يكون الاشياء بل شيئا والصورة الذهنية من
حيث هي كذلك لا وجود لها في الخارج والا يلزم كون شخص واحد شخصا بتخصيص متقلد في طرف واحد وهو كما ترى والكلي لا يكون مخصوص
عنوانه مانعا عن تجوز الكثرة فيه فإشارة الى منع كون خصوصية العنوان مع قطع النظر عما هو خارج عنه مانعة عن فرض الشك لجواز ان يكون
المانع امرا آخر نحو كون الموجود الخارجي شيئا والوجود الخارجي نفس شيئا واذ ما مثل كون الموجود الخارجي متصلا في الوجود بخلاف مفهوم
الصورة الذهنية وغير ذلك من الامور الدالة على امتناع صدقها على الموجودات الخارجية واحدة كانت وكثيرة فافهم كذا في السجاشية وتحقيق
المقصود من تعريف ما قيل ان الكليات الفرضية بسبب الى احتوائها على الموجودات كليات على وجه يتكشف بالمرام ان الكليات من الامور الاضافية المحضة التي
ليست بازائها اى بالامور الاضافية صفة كاشفة للاضافية المحضة مبدء متقرر في نفس الموصوف بها اى بالامور الاضافية وذلك الموصوف بها انسانا
مثلا وانما التقرر في بقية التامل من هذاه العام الى الخاص مطلقا خارجا كان اذ بهما لنفس الانسان مثلا فاذا نسب الانسان الى جزئياته الموجود
او الموهومة تعني اى حكم عليها اى على الانسان بالكلية كما في قولنا الانسان كلى ثم تقرير المرام ان الكلية المحمودة على الانسان مثلا في قولنا الانسان
كلى ليس المراد بها ان الكلية امر قائم بالانسان بل هي من الامور التي ليس لها وجود الا في الذهن والتقرير ليس الانفس الانسان مثلا واما الكلية
فليست لها حقيقة متصلة بل الحقيقة المتصلة هي انسان يلزمها الكليتي العقل حين نسبتها الى جزئياته موجودة كانت او معدومة فان سوسك
جنود الوهم بانها لم يكن بالكلية مبدء متقرر في الموصوف بالكلية يلزم ان يكون الحكم بها على ذلك الموصوف الاعتقاد بكليته جملها كماله عدم مطابقة
الحكمي عندها يلزم من انتفاء ما يعتبر لئلا الكلي من حيث المبدء في بقية التامل انتفاء المطابق وهو الحكمي عنه فانزعه بقول الشارح على بساطة
متعلقة بقوله قضى ان يكون مبدء الصدق اى صدق الكلية على الانسان فمطابق الحكم بها اى بالكلية متعلق الماهية اى بهية الانسان مثلا
بخصوصها اى بالكلية ملكن لا مطلقا حتى يلزم اجمال المركب بل من حيث الاضافة اى النسبة الذهنية لنفس الامرية يعني ان منشأ الحكم العقل
على الانسان بان كلى هو كون ماهية صالحة لصدقه على جزئياته في نفس الامر لا مجرد اختراع الذهن فرضه واذ دريت ان الحكم بالكلية على الانسان
مثلا مطابق لنفس الامر فلا يلزم ان يكون الاعتقاد بها اى بالكلية جملها كماله الانتفاء لكون الاعتقاد بالكلية جملها لا باعتبارها اى بالكلية
الكلية من حيث المبدء في بقية التامل نعم يلزم كون ذلك الاعتقاد جملها لا اكمال النسبة اى النسبة الذهنية في نفس الامر بل في الفرض المجت
واذ ليس فليس فالكلي باجوز العقل كثر من حيث خصوص عنوانه مع عزل النظر عما هو خارج عنه بحسب الواقع متعلق بقوله جواز الافراد التي
بالقياس اليها اى الافراد كليات اى كليات الكلي لا لا ياتي هو الضمير راجع الى الموصولة التي هي عبارة عن الكلي نفس مفهومه وخصوص عنوانه عن
الاتحاد اى اتحاد الكلي معها اى مع الافراد موجودة كانت تلك الافراد كافراد الانسان او معدومة ممكنة كافراد العقار او ممكنة كافراد
اللائى واما اى بالافراد التي لا ياتي الكلي نفس مفهومه وخصوص عنوانه عن الاتحاد معها الافراد نفس الامرية اى بحسب الحقيقة ونفس الامر اى
بافرض الغرض الاعمى انما موجودة في نفس الامر كذا في السجاشية واما الافراد الفرضية المحضة التي لا ياتي بها اى الكلي كالاشياء بخصوص
عنوانه عن الاتحاد معها اى مع الافراد الفرضية المحضة هي تحت لئق الموجودة المفروضة افراد الاشياء مثلا فليست لها اى تلك الافراد

الفرضية المحضة من الفردية بالقياس الى اى ذلك الكلي الا بالعرض بحيث لا يحسب نفس الامر ولا يكون المقابلة اليها اى الى الافراد
 مناهل الكلية ومعارها تلك الكليات المنقوضة بها اى الكليات الفرضية والمقولات الثانية بخصوص عنوانها لا يمنع العقل عن تجزئتها بحسب
 الحمل على افرادها في نفس الامر فتلك الكليات داخل تحت تعريف الكلي وان كانت الافراد متوهمه او متنة فالتوهم تفريع على سبق من التحقيق من كلية
 المفردات الفرضية بالقياس الى المحتائق الموجبة ليس بشئ يعتد به بل هو طمس تلك من التعليم ان مناهل الكلية اى معيارها اى الاضافة اى هذا
 الى افرادها الواقعية اى التي يكون فردية بحسب نفس الامر بلا فرض فارض في ليس مناهل الكلية اى الاضافة الى الافراد الفرضية المحضة التي ياب
 الكلي بخصوص عنوانه عن الاتحاد معها التي لو وجدت تلك الافراد الواقعية تحت ذلك الكلي مع اى مع الافراد الواقعية بلا فرض الفرض
 ولا ارباب في ان اتحاد الصورة الفرضية مشكل مع افراد الانسان متفق بحسب نفس الامر فكيف لا يتفق اتحاد الاشياء مع المحتائق الموجودة
 كالانسان الفرض ومن ههنا اى من اجل ان الكليات الفرضية بخصوص عنوانها لا يمنع العقل عن تجزئتها بحسب الحمل على افرادها في نفس الامر
 وان كانت متنة غير موجودة فليس يتبين ان الفرد نفس الامر على قسمين اولهما ما يكون موجودا في نفس الامر كالفرد لان ان مثلاً و ثانياً ما لا يكون
 موجودا فيها اى في نفس الامر كالفرد الاشياء الا ان الكلي لا يابى بخصوص عنوانه عن الصدق عليه اى على الفرد الغير الموجود في نفس الامر ومن ههنا
 يندم اساس ما هو المشهور ويؤيده قولهم من كلى الا بعض افراد متفق من ان الانسان الذي ليس بحيوان مثلاً من افراد الانسان ووجاهل الاندما
 ان تلك الفرد ضمنى محض لا يعتبر كلية الكلي لهية لا لانه اعتبر نسبة الى الافراد نفس الامر فلا انسان بعنوانه اى الحيوان الناطق اى عن اتحاد
 مع الانسان الذي ليس بحيوان عن حمله عليه الا ان يقال لما يرد المشهور والقائل بوجهه بالبقوة الا ان لم يكن فردية اى فردية الانسان الذي ليس
 بحيوان ما يتبنا طبعه القيد مع عزل النظر عن خصوصية وهي سلب الحيوانية التي لا يخلو اى اى الموضوع يتفق في سخر اى اهل الفرد فعلا استحالة بل ان
 الامور الواقعية في ان يكون الشئ كالانسان المقيد بقيد عدم الحيوانية فردا شئ كالانسان المطلق تجسدية وهي طبيعة القيد دون حيوية اخرى في خصوصية
 القيد كذا ينبغي تحقيق لمقام توضيح المرموعون الملك المنعم قوله فيل صفته العلم القائل بطلان المتقدين وشرع المتقدين تحقيقه اى تحقيق ان الكليات
 من صفات العلم او المعلوم ان الكليات بمعنى الاشتراك بين الكثيرين على اى يكون محمولا على الكثيرين ليست من اوصاف الاعيان بما هي كذلك اى الكلية
 بالمعنى المذكور لا تعرض لتلك الاعيان فانها اى الاعيان اما ان تكون مبهمة اى غير شخصية وهو اى كون الاعيان مبهمة بل فان الوجود الخاص
 لمزوم لتعيين اى الشخص فلا يمكن وجود المبهمة على ما مر في الخارج بل لتبقى عينية اى عين الشخص كما ذهب اليها المعلم الثاني او تكون متينة ولا ارباب
 في ان الشئ لتعيين من حيث هو متعين لا محتمل الاشتراك بين الكثيرين بل محتمل لما وعيت ان مبنى المحل على الاتحاد والشئ العيني الخارجى لا يتصور ان يتحد
 باسوة مبهمة كما بينه بقوله فلا تتحق الاعيان باسوة مبهمة في الوجود كذا وكذا لا متناع تعدد الهوية الواحدة والا لا يرد صيرة اى لشخص الواحد شخصاً
 كثيرة وهو كما ترى ولا اى ليست الكليات بمعنى الاشتراك محلاً من اوصاف الامور الذهنية بما هي كمتنفة مختلطة بواضع ذهنية اذ على مسلك اللطفا
 وهو ان الحاصل في ذاته من هو شخص صاحب الاشياء ومثاله ليس لها اى للامور الذهنية التي هي الاشباح صلوح الاتصاف بها اى بالكليات
 المذكورة لان اشبح ليس محمول على ما في الخارج من الافراد الكثيرة فان اشبح يباين بحقيقته لذى اشبح كونه عرضاً وذو اشبح قد يكون جوهر فلا تتكامل
 للشيء لان يكون محمولا على ذرية فلا يصح كونه كلياً بنسبة الى تلك الامور الذهنية بل هي الكلية من شيعون معلوماً وكذا لا يصح الامور الذهنية
 المذكورة للاتصاف بالكلية بل انما الصالح للاتصاف بها هو المعلوم عند من آمن اى اذ عن حصول المختلف اى حصول الاشياء بانفسها
 في الذهن لما مر آنفاً وهو استناع تعدد الهوية الشخصية كذا في الحاشية فكل واحد من الصور للذهنية المكثفة بالعوارض الذهنية موجودة
 جزئية فيمتنع اشتراكها محلاً فاستبان ان الكلية بمعنى الاول لا تعرض للمصورة من حيث هي فتكون من صفات المعلوم لا من صفات العلم واما الكلية
 بمعنى المطابقة للكثيرين اى المناسبة المخصوصة التي لا تكون بينه وبين غيره من افراد نوع آخر كذا في الحاشية فاذا اتفقتنا زيد مثلاً حصل في

اذ باننا لم نل في ذلك موعيداً الامر الذي يحصل فيها اذ اتقنا فرساً معيناً ما في صورة متعقل الا فراد المتفق من نوع واحد فلا يحصل من تعقل كل واحد منها امر متجدد فانا اذ اراينا زيدا وجرناه عن شخصه حصل منه في اذ باننا الصورة الانسانية المعارة عن اللواحق اذ اراينا عمر اجد ذلك جرداً ايضاً لم يحصل منه صورة اخرى في لفظ معنى لا دلي كذا في بعض الجواشي فاذا اعتبر معاً اي مع المطابقة للكثيرين شي آخر وهو صلوح الصوة للاتحاد مع الجزئيات في الوجود معني كون تلك الصورة صالحة للحمل على الافراد الكثيرة فكذلك ايضاً اي لا يكون الكلية بمعنى المطابقة للكثيرين مع الصلوح للاتحاد المذكور في اوصاف الامور الذهنية بما هي مكتنفة بجوارض ذهنية عند التويز من حصول الحقائق فان بالعينين اي تفسير الكلية بالاشراك حلها تفسيراً بالمطابقة مع ذلك الاتحاد اي حين اعتبار صلوح الصورة للاتحاد المذكور واحد وهو الحمل فظاهر ان الصورة الشخصية الذهنية متمتع حلها على كثيرين اما من انكر به اي حصول الحقائق وآمن بالاشباح فقد اقتصر على المعنى المذكور للكلي اي المطابقة ولم يمتد بها للاتحاد ووجب ذلك المنكر في التصانيف العلم والمعلوم كليهما اي بالكلية لان معنى المطابقة على ما ذكر سابقاً صادق على كليهما فاشيع مطابق للكثيرين كذا في اشيع واصل اشيع عليها دون في اشيع فاذا كان يكون الكلية من صفات كل من العلم والمعلوم ثم اذا تلى عليك ان عروض الكلية هو المعلوم عنى الصورة من حيث هي واما كانت الصورة معروضة اما على احتمال ضعيف فعلم ان عروض الجزئية ايضاً هو الصورة من حيث هي لان التقابل بين الكلي والجزئي هو تقابل العدم والمملكة فان الجزئية كدونها عبارة عن وجود التعيين بخمسة خصوص ملكة والكلية عدمها بان تكون عبارة عن عدم ذلك التعيين لكن بشرط ان يكون من شأنه ذلك التعيين المخصوص فالمتمصف بالكلية لا بد وان يكون صالحاً للاتصاف بالجزئية وليس مع الا الصورة من حيث هي فلاح ان عروضها هو تلك الصورة وهذا معنى قول الشارح والتقابل بين الكلية والجزئية بالعدم والمملكة كما هو في امور من المجموع فالجزئية ايضاً وصفت كما ان الكلية وصف للامور الذهنية بما هي هي وهي المعلوم والحق ان الاختلاف بينهما اي بين الكلي والجزئي بحسب اختلاف نحو الادراك كما سبق من ان الشيء المدرك بالحواس جزئي وبدونها كلي والمعرض للكلية والجزئية حقيقة نفس المعلوم واما العلم فهو علة للاتصاف بهما من ثم اي من اجل ان عروض الكلية والجزئية نفس المعلوم لا العلم قيل ان مرجعاً نفس الشيء وهي المعلوم بلا دخلية تحقق الكثرة وادراك يعني لا يلزم في التصانيف المفهوم بالكلية يتمحق الكثرة في الموصوف بهما ولا تحقق ادراك الكثرة فيه بل ملاك الاتصاف بهما هو التجرد من التعيين النحوي فلو فرض عدم تحقق الكثرة في مفهوم ما عدم ادراكها كان ذلك المفهوم موصوفاً بالكلية ولم يكن جزئياً ما لم يشتمل على الهندية ولعل هذا اي المعلوم حقيقة هو المعلوم واما العلم فهو علة للاتصاف لانه الكلية والجزئية صفتان للعلم حقيقة فهو ادم المصنف في الحاشية المنقولة عنه اي عن المصنف المتعلقة على قوله وقيل صفة العلم حيث قال المصنف وذلك اي كون الكلية والجزئية صفتين للعلم من باب الاول اي السابقين وهو الحق بحسب دقوى النظر وان كان جليل النظر يحكم بالاول اي كون الكلية والجزئية صفتين للعلم ثم استدل على حقيقة مذنب الاول بقوله فان الشخص الذي عليه اثار الجزئية انما هو نحو الادراك هو الاحساس لا متعلق لما دريت في درس السالف ان الشيء اذا علم بالحس يكون جزئياً واذا علم بالتعقل يكون كلياً فاستبان ان مناطها هو العلم فيكون متصفاً بهما بالذات وهذا ما قيل ما اشتبه من الحكماء من لفظي علم الواجب تعالى بالجزئيات على وجه جزئي فافهم انتهى تقرير المزمع على ما في بعض الجواشي ان قول الحكماء بحسب المبنى المتبادر فاسد لاقتضاه عدم علم الواجب تعالى ببعض المعلومات الموجودة وهو الجزئي من حيث هو جزئي تعالى الله عما يقول الظالمون علواً كبيراً فالمراد انه تعالى يعلم الكلليات الجزئيات جميعاً فهو تعالى يعلم الجزئي لكن بنحو من يتعقل لا بنحو من الاحساس لكونه تعالى منزهاً عن الآلات الجسدانية وجملة الاطلام انه لما لم يكن للواجب تعالى وتقدس تلك الآلات فكان علمه تعالى بجميع الموجودات علماً متصلياً وهو مناط الكلية وهذا معنى قولهم الواجب تعالى يعلم الجزئيات على وجه كلي اي يعلمها علماً تقليدياً لا علماً احساسياً فلا تشنيع عليهم كما لا يخفى ثم اعترض على ذلك الاستدلال بقوله اقول عليه نحو الادراك اي الادراك الاحساسى للشخص اي لهذا النحو من الشخص كذا في الحاشية لا تدل على الصافي العلم بما اي بالكلية والجزئية حقيقة تقريره اما سلمنا ان العلم مناط لكون الشيء كلياً وجزئياً

وهذا لا يقتضي كون العلم متصفاً بما حقيقةً أم لا فليكن ان المناط للشيء لا يلزم ان يكون متصفاً بذلك الشيء حقيقةً أو لا ويرتبط هذا فلا بد ان يتكلم في عبارة اصنف بانها صفتان للعلوم حاصلتان بسبب العلم فتدبر في اشارة الى ان هذا يتكلم بنسبة كل البعد فان قوله هو
 بحسب دقيق النظر يدل على انها صفتان للعلم حقيقةً كذا في الحاشية واما علم الباري تعالى بالجزئيات فتفصيله ان المتكلم في هذا
 انه تعالى يعلم الاحداث اليومية الزمانية كما يعلمها احد منا بانها اى الاحداث اليومية موجودة في هذا الوقت ولم تكن تلك الاحداث قبل اى قبل
 هذا الوقت وبما وجودها بعد ما بعد اى بعد هذا الوقت فيعلم علم اى على المتكلمين بغير العلم اى علمه تعالى بالمتغيرات بحسب تغيرها بتفصيل الاربعة
 انه سبحانه يعلم الجزئيات المتغيرة فاذا علم ان زيد امثلاً في الدار الآن ثم خرج زيد عنها فاما ان يزول ذلك العلم وعلم انه ليس في الدار او يكون باقياً
 على حاله والاول يوجب التغير في صفة العلم وهو تعالى ليس بموضوع للتغير لما اقام الفلاسفة البرهان في مقامه على امتناع التغير في ذاته بقا
 وفي صفاته والثاني يستدعي ابطال كلاً مما انفصل عن تزيده تعالى عنه فالترجم بعضهم اى بعض المتكلمين جواز اى جواز تغير العلم بتغير صفاته الا
 كما خالفوه والارضية بالاضافة الى كل شخص العلم من الاوصاف الاضافية فالتغير في العلم هو التغير في مفهوم اعتبارى ولا مزية في جوازه
 ولا يلزم التغير في صفة حقيقة ومن قال القائل هو ابو الحسن انه اى العلم صفة حقيقة التزم جواز التغير فيها اى في الصفة الحقيقية فلو كان
 المعلوم واقعاً على وجهين فيكون هو سبحانه عالماً بوقوعه على ذلك الوجه واذ ان ذلك الوجه يزول انك العلم ويحدث علم آخر بوقوع ذلك العلم
 على وجه آخر ايضاً اى كما انه التزم جواز التغير في الصفات الاضافية ببار على جواز كون الباري تعالى محالاً للحوادث كما جاز بعض الحكماء كونه تعالى
 محالاً لصور المعلومات ومنهم من سأل المعبر عنه كثير من الاشاعرة من انما التغير في صفاته تعالى مطلقاً اى حقيقة كانت او اضافية فقال
 العلم بما يبدو به العلم بوجوده حين وجب وتمسكون فيها اى في هذه الدعوى بتمسكات وابية اى ضعيفة منها ان العلم بانه وجود شيء والعلم بانه
 سيب وجوده فان من علم ان زيد سيد ظل البلاء عند افئدة حصول الفديلم بهذا العلم انه دخل البلد الآن اذ كان علمه بهذا استمراراً بغيره فلهذا
 له انما يحتاج احداً الى علم آخر متجدد يعلم به انه دخل الآن بطريان الفلحة من الاول الباري عز وجل قد منع عليه الفلحة فكان علمه بانه وجود عين علمه بانه
 سيب وجوده فلا يلزم من تغير المعلوم تغير علمه تعالى انت تعلم ان هذا التمسك او لما عرفت ان شرط المتكلمين ان يقوم كل واحد منهما مقام الآخر وطا
 ان العلم بالشيء سيب وجوده لا يقوم مقام العلم بانه موجود والآن هذا هو الحكماء مضافاً لبيان القسمة ثمة ان منهم من قال انه تعالى عالم بالجزئيات على التو
 الكلي والجزئي ويؤيد عليهم اى على الحكماء الظاهرين بطريق المعارضة انه لا يمكن الاستحالة بوجود الجزئي المتغير على وجه الجزئية والتغير لان وجوده
 تحسب في حكمة فسطحاً قطعاً وكل موجود وكل جنة في سلسلة الحاجة يستند الى الواجب تعالى الذي هو مبدء الوجود والى معنى كل ما هو موجود
 فتوجب الحيثيات مستقر الى الواجب تعالى فيعلو الى فيكون الواجب تعالى علة لكل الموجودات بجميع الحيثيات وقد تقرر عندكم ايها الفضلاء
 ان العلم التام بالعلية التامة اى بجميع الحيثيات التي اما دخل في العلية مستلزم للعلم التام بعلومها اى بجميع اعتباراته استند الى العلة
 المتأثرة لاشك ان علمه تعالى لذاته اتم العلوم فهي اى الجزئيات المتغيرة معلومة له تعالى على وجه الجزئية والتغير بناءً على القاعدة المقررة
 عندكم فاذا نزل على علم ان كسب جنة يعلم الجزئيات المتغيرة على الوجه الكلي دون الجزئي والحقون منهم اى من الحكماء بقا وان المدرك على صيغة
 اسم الفاعل الزماني انما هذه الادراكات اى الادراكات المتعلقة بالجزئيات المتغيرة منه اى من المدرك الزماني بتوسطه جسمانية لا غير فانه اى
 المدرك الزماني يدرك المتغيرات الحاضرة في زمانه اى المدرك الزماني يحكم ذلك المدرك بعد ما اى بعد المتغيرات عدماً سابقاً قبل زمان وجودها
 اى وجود المتغيرات ويحكم المدرك الزماني بعدم المتغيرات عدماً لاحقاً بعده اى بعد زمان وجودها ويشير المدرك الزماني اليها اى الى المتغيرات
 بانها في اى جهة من الجهات الست منه اى من المدرك الزماني وعلى اى مسافة اى قرينة او بعيدة من المدرك الزماني وخير ذلك كقول المتغير
 متحركه وساكته واما المدرك الذي ليس كذلك اى ليس بزمانى وهو الواجب عز وجل فيكون هو كنهه تاماً كاملاً لا نقصان فيه صلاً فانه يكون

محيطاً بكل ما علمنا حضوراً بان اي حادث يحدث في اتي زمان مضياً كان او آتياً ولم يكون من المدة اى الزمان كمدة شهر او سنة بينه
اي من ذلك الحادث وبين الحادث الذي يتقدمه لوي تأخره فلا يحكم المدرك الغير الزماني على شئ بانها حاضرة وذلك غالب غير بانة قريب ذلك بعيد
ان هو اى المدرك الغير الزماني ليس بزمانى فيكون نسبتته الى جميع الازمنة على السواء فلا يتصف الزمان بقياسا الى ذلك المدرك باستغنى
والاستقبال ولا يمكن ان ينسب له جميع الازمنة على السواء فليس فيها القياس اليه قرب وبعد وتوسط فالموجودات كلها من الازل الى
الابد معلومة له تعالى وكل في وقته وليس في علمه سبحانه كان كان وسكون في هذا كله تفصيل لما اجمله الشارح بقوله بل نسبة جملة الازمنة و
جملة الازمنة اليه اى الى المدرك الغير الزماني نسبة واحدة وانما يحكم بتلك الاحكام من الحضور والغيب والقرب البعد والمتوسط من كان موجوده في
زمان معين وصدمة في زمان آخر وجوده في مكان معين وصدمة في مكان آخر فكله تعالى جميع الموجودات اتم العلوم وانما اى الكلي العلوم بلا توسط
الاجسامية بل بحسب ظهور اى حضور الموجودات بنفسها لديه تعالى من حيث الاستناد بكل جهة اليه تعالى وهذا اى ما يدركه الزماني بوسيلة
الآلة الجسمانية يدركه الواجب تعالى بلا توسط تلك الآلة لفقد استغنى تعالى هو التاويل لعله تعالى بالجزئيات على الوجه الكلي فالتفصيل يعنى ان المراد
علمه تعالى بالجزئيات على الوجه الجزئى هو نفى علمه تعالى بالوجه الاحساسى والتخييل لافنى علم الجزئى مطلقاً كعلمه سبحانه يعلم الجزئيات والكليات
جميعاً لكن بطريق التعلل وهذا هو مقصود المصنف من قوله في الحاشية وهذا اويل ما اشتهر من الحكماء ان المراد قوله بالجزئى لا يكون كسابا
اى اى في العلوم الحقيقية وهى التى لا تقبل تبديل الا بالزمان اى العلوم الكلية الباشئة عن احوال المتعلق العارضة لها فى نفس الامر جملة
المرام ان المراد نفى الكسب المكتسب عن الجزئى انما هو نفى عنه في العلوم الحقيقية لا مطلقاً ثم يستشهد على ذلك بقول شيخ فقال قال الشيخ
انما لا تشتغل النظر في الجزئيات لعدم التناهى لكونها غير واقعة عند عدم انضباط احوالها لكونها متغيرة ومتبدلة فلما يقيد العلم بها
اى بالجزئيات من حيث الجزئية واما من حيث الكلية بان يحدف المشتغلات عنها وينزع منها الكليات فيفيد كما لا كا كليات المقنونة ابتداءً
لما لا لا لا ترتب عليه غاية حكمية وهى السعادة الكبرى لا بدية اعنى ابتهاج النفس بوجدان ذاتها متصفه بما لا تنالها الا بالتمتع فيها من جملة
الموجودات لنفس اللامرية حتى صارت بذلك لا تسام كانهما موجودا وكذا يحصل ان الجزئيات متغيرة فحينئذ يغير بان لم يتغير العلم لم يكن كما لا
لكونه جلا وان تغير لم يبق بغيره نفس وصحة وقوعها اى الجزئيات موضوع الكبرى لا يستوجب النظر فيها في تلك العلوم اى العلوم الحقيقية
المقصود منه ازالة ما توهم من ان الجزئى قد يكون موصلاً بعدكم في موضوعات العقضايا الشخصية الواقعة كبرى الشكل الثالث بان هذا يقتضيه
كون الجزئى متغيراً في الحكم وظاهر ان تدوين المنطق انما هو لاجل الاعانة في العلوم الكلية فلا شناعة في البحث عن الجزئيات في صناعة الميزان
واقعة في بعض الجوانب من كبرى الشكل الاول بل الثالث فهو ظاهر فان كلية الكبرى شرط في الاول فاخضع وقد يقال الكلام في تصور اى
تصور الجزئى وكسب التصور يعنى ان المقصود من نفى كون الجزئى كساباً ومتسبباً ان تصور الجزئى لا يكون كساباً للتصور جزئى آخر لا في ان حقيقة
لا يكون كساباً للتصديق جزئى آخر فاندفع ما قيل لاثبات كون الجزئى كساباً ومتسبباً بالانستقار والتمثيل شبهة لال عقل الجزئى اه فالاستقار
عبارة عن تصفح الجزئيات ليستخرج منها حكم كلي والتمثيل عبارة عن قياس جزئى على جزئى آخر مغايرة لاشتراكهما في العلة المؤثرة كما في القياس
الفنوية ووجه الاندفاع ظاهر لما دريت ان الكلام في كسب التصور والاستقار والتمثيل تصديقان فاما خارجان عما نحن بصدد ونفيه ثم ان اد
جواباً آخر بقوله ولا يخفى ان المقصود بالذات فيها اى في الاستقار والتمثيل معرفة احوال الكلى وكن الجزئى اى في الاستقار وظاهر لانه عبارة عن
احوال الجزئيات ليعلم منها حكم كلي لقولنا اجساماً فلكي او عنصرى اسديا ومركب وكل واحد منها متغير لذاته فكل جسم متغير لذاته فاستحصل انما هو تصور
الكلى والكاسب ليس تصور الجزئيات بل الحكم الكلى فاما حاصل هذا الحكم من تصفح الجزئيات اى اى في التمثيل فلان المقصود فيه معرفة الحكم الكلى المشتركة
بين الاصل والفرع قوله لكل مندرج تحت كل آية هذا التعريف اختاره صاحب القسطاس ولما كان المتوهم ان يتوهم ان ذلك التعريف غير جامع لجميع الحكماء

عندك لا انسان والناطق والصاحك الكاتب وذلك لان المنساق الى الفهم من كون الشيء مندرجا تحت شئ آخر ان يكون الشيء الاول يخص
 من الشيء الثاني ولذلك الحكمي الجزئي الاضافي يراود فان العام والخاص مع انه قد يقع بينهما المساوي جزئيا اضافة بالنسبة الى المساوي الآخر
 وقوله الشارح بقوله اى موضوع كل فليأروا الاختراض بعدم بامعية التعريف بالمساوي لما شتهر بينهم من عدم التساوي بين جزئيا اضافة للآخر
 ثم تعبر بالدفع انه ليس المراد من الاندراج ذلك المعنى المنساق الى الفهم بل المراد منه ما يكون موضوعا للقضية الموجبة الكلية فاحتمل ان الجزئي الاضافي
 يطلق على كل ما يكون موضوعا لتلك القضية سواء كان يخص من المحمول لقولنا كل انسان حيوان او مساويا له نحو كل انسان ناطق فالانسان المساوي
 للناطق هو ان كان غير مندرج تحته بمعنى ان يكون خص منه وفردا له لكنه مندرج بالمعنى الآخر المراد ههنا واما الاعم فخرج عنه قطعاً كذا الوجهية الكلية
 القائمة كل حيوان انسان نعم لو كان المراد يكون الجزئي الاضافي موضوعا للموجبة مطلقا كلية كانت او جزئية كان يلزم دخول الاعم فيه واذ ليس
 في الحاشية يعني ان يقع موضوعا له في قضية موجبة كلية لاني قضية مطلقا وتصل ههنا المراد في قولنا كل ج يصدق عليه ج بل
 المتعارف بنار على ما ذهب اليه المتأخرون ولا شك في صدق احد المتساويين على الآخر بذلك العمل فيمثل الحكم على احدهما بالآخر والحق ما صرح
 به الشيخ وغيره المحققين انتهت قوله فيها لاني القضية مطلقا والا كان الاعم من الشيء جزئيا له ولم يقل احد والى حصل ان التقيد بالموجبة الكلية
 لا يخرج الاعم لا المساوي فان الاعم من الشيء يقع موضوعا في موجبة جزئية او محتملة لقولنا بعض الحيوان انسان الحيوان انسان قوله فيها
 على ما ذهب اليه المتأخرون هو ان المحكوم حقيقة هو الافراد التي يصدق عليها الوصف العنواني فكل فرد مندرج تحت المحمول المساوي لحيوان
 الموضوع ومن ثم فتمت المندرج تحت كل موضوع كل والحق ما صرح به الشيخ في الشفا هذا تزييف لما شتهر من عدم التساوي بين جزئيا اضافة
 للآخر من ان الحكم على الافراد الشخصية ان كان الموضوع نوعا حقيقيا او هي اى الافراد الشخصية مع الافراد النوعية ان كان الموضوع جنسا
 لقولنا كل حيوان جسم واذ من المعلوم ان الافراد الشخصية والنوعية خص فلا يخل المساوي تحته اى تحت الجزئي الاضافي قوله علم ان نقیض
 كل شئ رفعه آه نقیض فيه بالايجاب الذي هو نقیض السلب مع انه ليس فعلا وان كان مستلزما له فانقضت تلك القاعدة ورد بتعيم الرفع من
 الحقيقة والحكمي اعني ليس المراد من الرفع هو الرفع الصريح الحقيقي يخرج ذلك الايجاب عن تعريف النقیض بل المراد اعم منه ومن الرفع الحكمي
 الضمني ولا مزية في صدق هذا الرفع على الايجاب المذكور لانه مستلزم لما هو رفع حقيقة عن سلب السلب فاذن للسلب نقیضان سلب السلب لايجاب
 فالمنقضة ساقطة وقد حقق لبعض اى مصدر الشيرازي المعاصر لمحقق الدواني وبهذا جواب آخر للمناقشة ان النقیض هو الرفع حقيقة والايجاب لازم
 لسلب السلب الذي هو رفع حقيقة فلا محذور قال المصدر الشيرازي منعا لكون الموجبة نقیضا للسلب بان نقیض كل شئ رفعه نقیض الموجبة ليس
 الا سلب السلب واما الحكم على الموجبة بكونها نقیضا للسالبة فلانها لازمة للنقیض الذي هو سلب السلب فعلى هذا يكون نقیض السلب هو سلب السلب فقط
 واطلاق النقیض على الايجاب ليس الاجاز من باب اطلاق اسم الملزوم على اللازم فانهم لم يمانعوا ان يقول ان السلب لكونه قطعاً وفعلاً
 لا يصح اضافة الى الوجود والافاضة شئ يسلب ويقطع فسلب السلب في قوة سلب ثبوت السلب هي السالبة السالبة المحمول التي استلزم الايجاب
 المحصل فالقول يستلزم اما ذلك الايجاب نداه من بعيد اراحه بقوله والسلب ليس مقصورا لاضافة الى الوجود حتى يلزم كونه اى كون السلب في قوة
 السالبة السالبة المحمول حاصل لازمة انما لا نسلم ان السلب مقصورا لاضافة الى الوجود فان مرتبة الماهية التي هي اثر جعل البسيط مقدرة على الوجود
 فرفع الماهية للمقابل لها ايضا الى الماهية ذلك الوجود وباجل السلب ايضا الى النفس مضموم السلب من جهة رفع العقد السلبى عن الواقع لقولنا
 ليس بليس كاتر ويلزمه الايجاب لا يقصد به رفع ثبوت السلب حتى يكون في قوة السالبة السالبة المحمول فتدبر هذا في الحاشية ثم لما كان
 المتوهم ان يتوهم ان يادركه البعض من ان النقیض هو الرفع حقيقة والايجاب لازم لسلب السلب لا نقیض غير سلبه لانه صدام لما صرحوا به ان
 التناقض من النسب المتكررة اذ هذا التصريح يقتضى ان يكون الايجاب نقیضا للسلب كما ان السلب نقیض للايجاب فلهذا نقیض من التناقض من

المشكوك ان احد المفهومين اذا كان رفعا للآخر كان الآخر نقیضا له بمعنى المرفوع به وان كان اطلاقا لنقیض على المرفوع تجوز ان اوهم انهم انقیض
 للمرفوع والمرفوع كليهما يستدعي بان يكون المرفوع ايجابا بحقيقته مع انه قد يكون رفعا لآخر فان سلب السلب رفع السلب والسلب وان كان مرفوعا
 لكنه رفع للايجاب فآخرا بما قال الشارح وهو ان المرفوع ايجاب اصنافي وان كان رفعا لآخر فآخرا بقرينة الزاخرة اننا لا نسلم ان ذلك التغير يستدعي كون
 المرفوع ايجابا بحقيقته بل يكفي كونه ايجابا اصنافيا فالرفوع ههنا وان كان رفعا للايجاب لكنه ايجاب بالنسبة الى سلبه ويحتمل ان شارة الله تعالى
 اى في بحث التناقض قوله والافتقار قائم ان لم يصدق احد النقيضين على ما صدق عليه نقیض الآخر فيصدق عينه لاستحالة ارتفاع النقيضين
 فيلزم الفرق بين اصل التساوي اى يلزم صدق احد المتساويين بدون صدق الآخر فان الكلام في نقاض المفهومات الكلية المفردة كالانسان الانسان الانا
 لان البحث ههنا في المفهومات التصورية لا العقود التصديقية التي يرجع اليها التساوي بحسب العمل الايجابي على شئ لا بحسب انفسها كالحل
 عليه الا الانسان مثلا بالايجاب كحل عليه الانا ناطق بعكس والحل عينه بذلك كحل اى الحل الايجابي لاستحالة ارتفاع النقيضين فيلزم رفع التساوي في هو
 خلف فان اوهم ان نقاض الامور العامة كالاشئ واللا يمكن لا تصدق بحسب الحل الايجابي على شئ ههنا فلا يخرج البيان المذكور في تلك النقائص
 انزل بقول الشارح وكذلك البيان في نقاض الامور العامة فان الموضوع مفروض التجوهر والوجود ولو تقدير اذ حسن التساوي يرجع الى عقدين
 اى قضيتين غير متبنتين العقد الغير المتبني ما يحكم فيه على موضوع مقدار الصدق على الافراد يعني يكون صدقه على افرادة بحسب الفرض التقدير كقولنا
 كل شئ لا يمكن بالاسكان العام اى كل المفروض كان لاشئ فموجب لو فرض كان لا يمكن بالاسكان العام واذا دريت ان الكلام في المفهومات
 المفردة المتساوية وفي نقاضها لا في القضايا التي يرجع اليها التساوي فيندم اساس الشك الاتي الذي ذكره لمصنف بقوله وانما شاعري
 وهو ان نقیض الصادق رفعه لم الذي يتبني على اعتبار التناقض في العقود اى القضايا التي يرجع اليها التساوي دون اعتبار التناقض في المفهومات
 المفردة حتى يقال مرتبطة بقوله اعتبار التناقض في العقود اذ لم يصدق كل لاناظر الانسان يصدق بعض الاناظر ليس بل الانسان فيصدق
 بعض الاناظر الانسان ههنا فيورد عليه هذا التقرير الشك اننا لا نسلم ان رفع الصادق الذي هو في قوة السلب العدمي وهو قولنا بعض الاناظر
 ليس بل الانسان يستوجب التفارق هو الايجاب التحصيلي اى قولنا بعض الاناظر الانسان يجوز سندا المنع انتفاء الموضوع كما في نقاض الامور
 العامة كالاشئ واللا يمكن وجها لا نهضام ظاهر لان الشك اعتبر التناقض في القضايا التي يرجع اليها التساوي مع ان الكلام ليس فيها
 بل في المفهومات المفردة فالتبني على الشك ما فيه التساوي بما يرجع اليه التساوي واين هذا من ذاك اما على تقدير رجوع التساوي الى
 قضيتين غير متبنتين فالانضمام ظاهر لما القى عليك ان الموضوع مفروض التجوهر وهذا الفرض يكفي للموضوع قوله وربما يكون آية تاييد للمنع اى منع
 ان رفع الصادق يستوجب التفارق او نقض اجمالي لبيان الدليل في نقاض الامور العامة مع تخلف المدلول الى التساوي عن الدليل
 ثم اعلم ان النقيض ابطال الدليل تخلف المدلول عنه او استلزامه فسادا آخر وهو اجمالي اذ المنع على مقدمة معينة وتفصيلي اذ المنع على
 مقدمة معينة او معارضة وهى اقامة الدليل على ما في مدعى الخصم على اصل الدعوى وهو ان نقیض المتساويين متساويان فان هذه الادة
 اى الامور العامة كالاشئ والممكن مع تساويها نقاضها كالاشئ واللا يمكن ليست كذلك اى لا تساوي ههنا فانها اى نقاض الامور
 العامة مما لا فرد لها بحسب نفس الامر حتى غاية المنفى لا المنفى تنفقه عقود ايجابية قوله وما قيل آه هذا جواب قدر نقیض به ثمة بفهم الشارح المشكوك
 وتشديد اللام المفهومة جماعته من الناس قال الله تعالى ثمة من الاولين وثمة من الآخرين كذلك القاموس من الآخرين اى متاخرين
 حيث قالوا صدق السلب اى حل سلب شئ على شئ آخر لا يقتضي قوامه وجوده في نفس الامر بناء على ان ايجابا سلب اى الموجبة السالبة
 المحمول السادي السلب البسيط اى السالبة البسيطة وهذه السالبة لا تقتضي وجود الموضوع فالموجبة السالبة المحمول المساوية لها ايضا
 كذلك اذا دريت ان الموجبة السالبة المحمول لا تقتضي وجود الموضوع فبحسب التصديق من نقاض الامور الشاملة مع عدم افرادها اى فردا لها

في نفس الأمر يعني ان القضية المنقذة من نقضي المتساويين ليست بعدولة بل هي موجبة سالبية المحمول مثل كل لاشئ لا يمكن ان ليس بمثل
 وقد ريت ان تلك القضية لا تقضي وجود الموضوع ويكون رفع التصديق الذي صفة للرفع هو في قوة السالبة السالبة المحمول اعني قولنا الاشئ ليس
 بالمكن التي صفة للسالبة السالبة مستدعية وجود الموضوع على خلاف سبيل ايجاب السلب فانه لا يستدعي وجود الموضوع يستلزم
 التعارق خبر لقوله يكون تقريره ان السالبة السالبة لتساويها لا ايجاب التحصيل تقضي وجود الموضوع كما ان الموجبة السالبة المحمول لتساويها
 للسالبة البسيطة لا تستدعي بقولنا بعض الاشئ ليس بالمكن يستلزم بقولنا بعض الاشئ مكن فلاح استلزام رفع التصديق لصدق
 التعارق قوله فتبديله يعني لا نسلم اولاً اقتضائنا تلك السالبة اي سالبية السالبة المحمول تجوهر اي تقرير الموضوع ووجوده وذلك لما كان ان
 السلب طلقاً لا يستدعي وجود الموضوع ولا نسلم عدم اقتضائنا تلك الموجبة اي الموجبة السالبة المحمول لاي لكل واحد من تجوهر الموضوع ووجوده
 وذلك لما عرفت ان طبيعة الربط الايجابى مطلقاً تقضي وجود الموضوع سواء كان المحمول ام محضاً او معدولاً او سلبياً او محمولاً او
 محمول عن القاعدة العقلية الناطقة بان ثبوت شئ شئ يستدعي ثبوت المثبت له ولو سلم اقتضائنا تلك السالبة وجود الموضوع وعدم اقتضاء
 تلك الموجبة لافانما انما اي قطعاً بالثبوت من ان صدق السلب على شئ لا يقتضي قوامه في نفس الامر الا اذا اخذت المفهومات الاصلية وجود
 كاشئ والممكن حتى يكون العقد من ثقلها موجبة سالبية المحمول وهي كل لاشئ لا يمكن في صادقة والا فيصدق نقضها اعني السالبة السالبة
 وهي بعض الاشئ ليس بالمكن وهذا معنى قوله ورفعها اي رفع الموجبة المذكورة سالبيتها وهذه السالبة تستلزم الموجبة المحصلة اعني
 بعض الاشئ ممكن فيلزم الافتراق واما اذا اخذت المفهومات الاصلية سلبية بان يكون السلب جزءاً من قطعها كما اشرك البارى تعالى
 والاجتماع لنقضين فلا يساغ اي لا يجري ولا سبيل لذلك لو فهم اي الجواب في حل العقدة فان لفظاً فصاح وجودية اعني شريك البارى
 واجتماع لنقضين وينفقد منها قضية موجبة وهي كل شريك البارى اجتماع لنقضين هي غير صادقة لان الموجبة تستدعي وجود الموضوع والموضوع
 ههنا معدوم واذن يلزم ان يصدق نقضها وهو بعض شريك البارى ليس واجتماع لنقضين هو الاستلزام الموجبة على جيفيد المدعى وانت جيفيد
 اي المتأخرين لو التزموا ان نقض رفع شئ حقيقة فيكون نقض سلب سلب كما هو مسلك المحققين حتى يكون نقض الاجتماع لنقضين
 رفعه اي لا الاجتماع لنقضين ويكون نقض شريك البارى لا شريك البارى فلم سبيل اوسع لرفع الاعتصا اي الاشكال بان يقولوا
 ليس نقض الاجتماع لنقضين اجتماع لنقضين حتى لا يجري الجواب المذكور هناك بل نقضه لا الاجتماع لنقضين في نقض لكونه سلبياً لا يستدعي الموضوع
 فلجواب يساغ قطعاً فانه هو المنع الاول اي الذي ذكره بقوله لا نسلم اولاً اقتضائنا تلك السالبة تجوهر الموضوع الخ فاعلم في الحاشية لا يقال قولنا
 لا شريك البارى الاجتماع لنقضين موجبة سالبية المحمول فينقد برفعها السالبة السالبة المحمول وهي تستدعي وجود الموضوع وهما لا يصدقان
 على شئ في نفس الامر فلا فائدة في الالتزام المذكور لانا نقول لعم ان يلتزموا ان قولنا لا شريك البارى الاجتماع لنقضين موجبة معدولة لاشئ
 سالبية المحمول وقولنا لا شريك البارى الاجتماع لنقضين سالبية معدولة او موجبة سالبية المحمول وهما تصدقان عند عدم الموضوع ايضاً
 ومحمول موجبة السالبة المحمول لا يجب ان يكون وجوداً في الاصل بل يجوز ان يكون عدمياً فتفكر انت قلت قوله فلا جواب الا بتخصيص الدعوى
 يعني ان دعوى نسبة التساوي بين نقضي المتساويين ليست عامة جارية في كل نقض من نقائص التساويات بل محصنة بغير نقائص المفهومات الشاملة
 واما اذا كان المتساويان من المفهومات الشاملة فيكون نسبة التساوي بين نقضيهما اذا كانا غير باهتة له نسبة متحققة هناك فان نقائص غير
 اي غير المفهومات الشاملة تصدق بالحالة على شئ في نفس الامر فيكون الموضوع موجوداً فيتلزم السلب العدولي والايجاب التحصيلي من رفع التصديق
 يستلزم التعارق فصحة قول المصنف والافتقار قان او هم ان تخفيض الدعوى ما دم لا اساس بالقر في مداركهم من توجيه قواعد المنطق اذيل
 بقول الشارح واما تعميم اعمى تعميم قواعد الفن انما هو بحسب اي بقدر الطاقة البشرية ولا طاقة لنا باذخال نقائص المفهومات الشاملة لاختلاف احكامها

مع احكام غير ما و ايضا لا يترتب على البحث عنهما اي عن نقائص المفهومات العامة غاية معتدة بها حتى تعقد بهما وتبحث عنها استقلالاً لا بالاجابة
 باجملها وذلك لا يلبس في العلوم الحكمية قضيه موضوعاً ومحمولاً نقائص الامور الشاملة ووضع هذا الفن انما هو لتحصيها فهو آلة لمع
 الوضع والبحث في الجواب عن الشك المذكور افاده باقر العلوم في الافق لمبين من ان عموم السلب من الايجاب ليس بحسب المتناول اي لشمول
 للأفراد بحيث يكون افراد موضوع السالبة زائدة على ما هو في الايجاب افرع سمعك ان في قولك كل انسان حيوان لا شئ من الانسان يحترق تناول
 الانسان للأفراد وشموله لما على التساوي بلا اعتبار الزيادة في موضوع السالبة بل عموم السلب بحسب الاعتبار فان السلب يصح مع اخذ الموضوع
 من حيث ثبوته ومن حيث لا ثبوتة بخلاف الايجاب فانه لا يصح الا مع اعتبار الوجود بنحو ما خارجاً او ذهاباً محققاً او قرضاً اذا ريت
 هذا المعنى كون تعقضي المتساويين متساويين ان احدهما اي احد النقيضين لو اطبق على فرد ما ولو بالفرض البحث كان النقيض الآخر ايضا
 منطبقاً عليه اي على فرد ما ذلك اي ولو بالفرض البحث وكذا الاخر في الاعم فصدق السلب بالفعل لا يثبت في الايجاب على تقدير انطباق العنوان
 اي عنوان الموضوع على الفرد فيصدق قولنا كل ما لو وجد كان لاشياء فذو حيث لو وجد كان لا يمكننا فانسب سبيل النقوض داخل الاعضال
 فصدق الايجاب في نقائص الامور الشاملة فانه كفي صدق الموضوع على فرد تقديره كما لا يخفى ومن ههنا اي من ان الايجاب
 لا يصح الا مع اعتبار وجود الموضوع بنحو ما خارجاً كان او ذهاباً محققاً كان او مقدراً يظهر ان الحكم المحلي قد يكون بالاتحاد بين الموضوع والمحمول
 بالفعل ويؤيد في تقرير الموضوع وثبوته بالفعل وهذا هو المحل البتة وقد يكون الحكم المحلي بالاتحاد لا بالفعل بل على التقدير وهذا هو المحل الغير البتة
 فبما وق ذلك الحكم المحلي الحكم الشرطي في ان الحكم في هذا المحل على التقدير مثل الشرطي لا ما يرجع اليه يعني ليس ذلك الحكم المحلي يراجع الى الحكم الشرطي
 لكونها متغايرين فانه لابد في الشرطي من تصريح الشرط وهو منقضي في المحل فيستدعي لقرره اي تقرير الموضوع وثبوته على التقدير لا بالفعل
 قوله الجواب ما مره اي من التخصيص اي بغير المفهومات الشاملة ومن هنا التحقيق من انه يلغى في الايجاب صدق الموضوع على فرد تقديره
 ويمكن الجواب عن الثاني اي الشك الثاني الذي ذكره المصنف بقوله وايضاً الممكن العام آه والشاك ابو بكر بن محمد الدين الكاتبى بمنع استحالة
 صدق الشئ على نقيضه مواطاة اي هو هو بالمحل العرضي حاصل الجواب انما لا نسلم ان النتيجة القائلة كل لا يمكن عام ممكن عام مستحيلة لان صدق
 الشئ على نقيضه بالمواطاة بذلك المحل غير مستحيل وانما المحال صدق النقيضين على ثالث محله واحد محل المفهوم على اللا مفهوم فان اللا مفهوم يحصل
 معناه في الذهن فذا هو المفهوم فيصدق على اللا مفهوم انه مفهوم مع كونه نقيضاً له وحل اللا جزئي على الجزئي فان مفهوم الجزئي وهو متلف
 فرض صدق على كثيرين كل صدق على كثيرين كزيد وبكر وخالد وغيرهم من الجزئيات فلاح ان مفهوم الجزئي لا جزئي اي كل فذلك لا يمكن العام ممكن عام
 وانما منع صدقهما اي صدق النقيضين على شئ ثالث بنحو واحد من المحل واما بنحوين من المحل فصحيح فان اللا مفهوم لا مفهوم بالمحل الاول واللا مفهوم
 مفهوم بالمحل المتعارف فتدبر في اشارة الى انه يلزم الضرب المستحيل فيما نحن فيه وهو صدق النقيضين على ثالث محله واحد فان صدق الوصف
 العنواني على افراد ضروري ومن افراد اللا يمكن العام ما يصدق عليه مفهومه بالمحل العرضي فكيف يحل عليه نقيضه عني الممكن العام بهذا المحل
 والمجيب لم يفرق بين المفهوم والافراد فان مفهوم اللا مفهوم يصدق عليه المفهوم واما افراد فلا يصدق عليه المفهوم كذا مفهوم اللا يمكن
 يصدق عليه الممكن واما افراده الفرضية فلا يصدق عليه الممكن ويمكن منع كليات الكبرى من كل لا يمكن خاص ممكن عام فان سداً المنع من فرد
 اللا يمكن بالا يمكن الخاص ما هو لا يمكن عام بكم الصغرى فتفكر في كل لا يمكن عام لا يمكن خاص صغرى مفروضة الصدق فكيف يصح الحكم
 لنا فاتها لها فلا يلزم النتيجة لانها متفرقة على صحة كلتا المقدمتين قوله واجهه رآه فان العرضي المقابل للذاتي قد يكون جوهراً كالحجر
 للناطق مثلاً فانه خارج محمول على الناطق اي عرض عام له وبذلك اكل جنس بالقياس الى فصله واما الفصل بالقياس الى جنسه فهو خاصة له وليس
 الحيوان عرضاً لا يملك الناطق لكونه جوهراً فاني الاتحاد بين العرض والعرضي واما المشتق المقصود منه بيان المغايرتين العرضي لمشتق والعرضي ما

كان بياناً لمغايرة العرضي الغير المشتق للعرض فهو عند هم اي عند الجمهور من اهل العربية مركب من الذات والصفة ونسبة افاد بحرا العلوم
قدس سره ان الذات المعترفة في المشتقات ذات بهمة صالحة للصدق على الذوات كلها وانسبة الصفة فيها ليست اتمة والمقصود منها
الذات المقيدة بكونها محلا للوصف وهذا بخلاف الفعل فان النسبة المعترفة فيه نسبة تامة الى فاعل تاو بهذا التضع الفرق بين الفعل والمشتق
والعرض هي الصفة فقط فالعرض جزئ لمفهوم مشتق ولا شك في كون الجزئ مغاير الكل وغيرية اي غيرية العرض المحل ظاهر فانه قد يزول العرض
ويبقى المحل كما في السواد الزائل عن الجسم ولان المحل موجود بوجود مستقل الى خلاف العرض كما يجي قال السيد السند ان مفهوم مشتق يتألف
تتركب من الوصف ونسبة والموصوف غير معتبر بالدخول فيه اي في مفهوم المشتق لا عمومها كالشيء والممكن العام والايضي لو كان الموصوف العام
داخلا في مفهوم المشتق يلزم تقوم لفصل كالناطق مثلا بالعرض العام كالشيء والتالي باطل فالمقدم مشكوك ووجه اللزوم ظاهر فان المشتق
فيكون فصلا كالناطق فلو كان مفهوما للشيء داخلا فيه ويكون معنى الناطق شيئا لا النطق والشيء عرض عام لما صدق عليه من الواجب تعا
والجواهر والاعراض فلزم تقوم لفصل من العرض العام واما البطلان التالى فلان دخول العرض العام في الفصل يستلزم ان يكون لفصل خارجا
من النوع لما دلت ان خروج الجزئ عن الشيء يستلزم خروج ما هو مركب منه ومن غيره عن ذلك الشيء مع ان لفصل جزئ للنوع وتقوم له وانت
خبر بان مفهومه اي مفهومه مشتق كالناطق ليس فصلا حتى يلزم تقوم به بالعرض العام بل بعبره اي بمشتق عن الفصل وهو اي الفصل معنى بسيط
فلا يلزم من دخول الموصوف العام في المشتق دخوله في الفصل لعدم كونه مشتقا عما ان علامة التخرج عن دخول العرض العام اي الموصوف العام
في الفصل واعتبار النسبة من المقومات بحيث بعيد عن اي عن السيد السند كيف وكل من نسبة والموصوف العام عرض عام فادخل احدهما دون
الآخر تحكم وايضا دخول النسبة من غير دخول المنتسبين مما لا يحل ولا خصوصاً عطفت على قوله لا عمومها يعني ان الموصوف الخاص كالانسان لا يدخل
في المشتق كالعصا كمثل ان لا ينقلب الاسكان الذاتي الى الوجوب الذاتي في ثبوت الضاحك للانسان مثلا ضرورة ثبوت الشيء لنفسه تقريره ان
معنى الضاحك على ذلك التقدير الانسان الذي لا الضاحك فثبوت الضاحك للانسان يكون ضروريا لما دلت ان ثبوت الشيء لنفسه ضروري
مع ان ثبوت العارض لمعرضه ممكن لا واجب فلزم الانقلاب المذكور وانحط على كذا تنزيه لذلك الاستدلال ان فيه اي في القول يلزم الانقلاب
وهو لا يغفل عن القيد اي قيد الصفة المعترفة في المشتق فلا يلزم ثبوت الشيء لنفسه ليلزم الانقلاب بل اللازم ثبوت المقيد اي الانسان الذي
لا الضاحك للناطق اي الانسان الامر في ان هذا الثبوت ممكن لا ضروري نعم ثبوت المطلق المطلق ضروري قوله قال بعض الافاضل آه
ابو الحسن الكاشي قال في روضة الجنان اسم كتاب له في فن الحكمة اخذ في زعمه من كلام المحقق الدواس في حيث قال في الحاشية
الحديثة لشرح التجريد للقوشجي ان الابيض مثلا اذا اخذ بشرط شيء اي لا يعتبر مع الابيض وجود الموضوع ولا عدمه فهو عرضي ومشتق
واذا اخذ الابيض بشرط شيء لم يكن المحل فهو الثوب الابيض اذا اخذ بشرط لا شيء اي بشرط عدم الموضوع فهو العرض المقابل للثوب فان الثوب
هو الموجود لا في موضوع والعرض المقابل له هو الموجود في موضوع كما ان طبيعة الذاتي جنس مادة باعتبارين فالذاتي المشترك الماخوذ بشرط
شيء جنس الماخوذ بشرط لا شيء مادة وفصل بصورة باعتبارين فالذاتي المميز الماخوذ بلا شرط شيء فصل الماخوذ بشرط لا شيء صورة
فطبيعة العرض عرض عرضي باعتبارين اي طبيعة العرض الماخوذة بلا شرط شيء عرضي وبشرط لا شيء عرض فالدرك بالبصر والاول بالذات
هو الابيض ومقارنته اي مقارنته الابيض لموجود آخر وهو المحل كالثوب المحر كذا في الحاشية يعلم من خارج فان كون الابيض عرضيا
يستدعي ان يحتاج في تقويمه الى المحل حتى لو لم يكن هذه الملاحظة اي ملاحظة الامر خارج وهي ان الابيض مقارن لموجود آخر كذا في الحاشية
للعلم ان ههنا اي في الابيض شيئا بل شيء هو ابيض بذاته وحيث اى حين كونه ابيض بذاته كذا في الحاشية كان بيضا و ابيض
اذا البياض هو الابيض باعتبار التحصيل اي اذا اخذ البياض محصلا فموصوفين الابيض كذا في الحاشية ولذلك اى لاجل ان

البياض المحصل متحد مع الابيض لا يحل الابيض على مجموع العارض والمعرض كالمجموع البياض والشوب كما لا يحل البياض على ذلك المجموع
 كالجسم الذي هو بدن الجسم مادتها تفسير للبدن يعني ان الجسم الماخوذ بشرط لا شيء لا يحل على مجموع البدن وانفسه بخلاف الجسم الماخوذ
 لا بشرط شيء فانه لكونه جنسا يحل على ذلك المجموع ثم قال المحقق الدواني في موضع آخر من الحاشية القديمة والتحقيق ان معنى المشتق الاشتقاق على
 النسبة فان شئ الابيض الاسود ما يعبر عنه بالفارسية بسبيد وسياه فلو كانت النسبة جزءا من اشتق لغيرت عنها في ترجمة الابيض الاسود
 بالفارسية والتالي باطل فانه لا يعبر عنها الا بسبيد وسياه بدون ذكر النسبة فالمقدم مثله ولا يخل في مفهومه اي مفهوم اشتق الموصوف للامام
 كاشي ولا خاصا كالشوب مثالا لا لكان بمعنى قولك الشوب الابيض الشوب الابيض هذا على تقدير دخول الموصوف العام في مفهوم اشتق لحوال الشوب
 الشوب الابيض هذا على تقدير دخول الموصوف الخاص في مفهوم اشتق بل معناه اي شئ مشتق به القدر الناعت حد يعني المشتق بمعنى بسيط يصح كونه نعتا لشي
 ويومني البياض فليس يبين المشتق عن الابيض فغير ثبت العينية بين العرض والعرض انتهى مقال المحقق الدواني فتوهم ذلك الغاضل اي ابو الحسن الكاشي
 ان مراد المحقق الدواني كما هو اتحاد العرض والعرض كذلك راد اتحاد اي اتحاد العرض مع المعرض اي المحل بالذات متعلق بالاتحاد فكل
 ذلك الغاضل فليس للبياض ذات سوى ذات الجسم فبناك موجود واحد هو جسم باعتبار اي باعتبار انه جوهري يمكن فيه فرض ابعاد ثلثة متقاطعة
 على زوايا قوائم وميولي باعتبار اي باعتبار انه جوهري قابل للاتصال والانفصال وصورة باعتبار اي باعتبار انه جوهري متصل متمم
 في الجهات الثلثة وبياض باعتبار اي باعتبار انه لون مفرق للبصر بشرط لا شيء وابيض باعتبار اي باعتبار انه لون مفرق للبصر لا بشرط شيء فليس
 للبياض شئ آخر سوى شئ الجسم فامتياز البياض الخاص عن بياض خاص آخر انما هو بسبب ان هذا البياض الخاص قائم بهذا الشوب في ذلك
 البياض قائم بشوب خاص آخر وايد ذلك الغاضل لما توهمه من اتحاد العرض مع المعرض بالذات بما قد قرر ان العدد قسم من الكم المنفصل
 وهو قسم من الاعراض وليس له في الوجود ذات مغايرة للعدد ومثلا الاربعة مرتبة معينة منه اي من العدد ولها اي للاربعة معدودات
 مختلفة كثنوية كالرجال والنساء ولا حسب اي لا اظنك شاك في ان ليست للاربعة التي هي مرتبة من العدد ذات متميزة عن ذات اربعة رجال
 التي هي من المعدود وكذلك الكلام في المقادير المتصلة فليس لها حقيقة وللذراع حقيقة مغايرة للحقيقة المارة وكذا اي للاتحاد الكم المنفصل والمتصل
 اللذين هما قسمان من العرض مع المحل اعني المعدود والمقدار صحيح النسوة اربع اي صحيح محل العدد على المعدود ومواطاة والمارة ذراع اي صحيح
 محل المقدار المتصل على ذي المقدار ومواطاة لا يجد ان يقال ان ذلك محمول على المجاز اذ معنى قولنا النسوة اربع ان عدد النسوة اربع ومعنى
 قولنا المارة ذراع ان ممت دار المارة ذراع فخرت المضاف واقيم المضاف اليه قامة فعم للاربعة معنى اعتباري وهو كونه زائدا
 على ثلثة وناقصا عن خمسة متغاير لاي المعدود بحسب ظاهر الامر لكنه اي لكن المعنى الاعتباري للاربعة ليس من مقولة الكم فان الكم عرض موجود في
 نفس الامر وذلك المعنى اعتباري فابن هو من ذلك ولا يقدر به اي بذلك المعنى الاعتباري شئ واما ما هو من مقولة الكم واثباته شئ فهو موجود
 في نفس الامر وليس متغاير للمحل بل متحد معه فان اوجهم ان جعل المحل واجدا غير جعل العرض وغير واجده اي واجدا العرض كما ترى الى ان الجسم بعد زمان يصير
 ابيض فليكن العينية بين المحل والعرض انا وجودا فيزال الوهم المذكور بانها اي الجسم والبياض متغايران مفهومهما اذ المفهوم من الجسم انه جوهري
 قابل للابعد والمفهوم من البياض انه لون مفرق للبصر متحدان ذاتا بمعنى ان البياض لا يوجد الا بان يكون جوهريا محلا ليس للبياض
 ذات على حدة وحقيقة متميزة عن ذات الجسم وحقيقة الوجود بالمعنى المصدري امر انتزاعي تقديره شرع عن الجسم من حيث هو وقديتره عنه
 اي عن الجسم لكن لامن حيث هو بل من حيث انه لون مفرق للبصر وكذا الابدان فانه قد يتعلق بالجسم من حيث انه جوهري قابل للابعد وقد يتعلق
 به من حيث انه لون مفرق للبصر فان جعله هنا بمعنى تصيير اي جعل المتوالت يعني جعل الشئ متصفا بالوجود لا بمعنى الخلق اي جعل البسيط اقل
 وتبين ان كلامه في المتوالت هو الجوهري الكاشي فاسد فان الجسم اذا انصار ابيض هذا ما اعترف به المتوالت حيث قال ان الجسم بعد زمان

يصير ابيض فاما ان يزيد على طباع الجسم شيء في الوجود به اى بذلك الشيء يصير جسم ابيض فذلك الزائد هو البياض فله اى البياض ذات وجود
متاخر عن ذات الجسم ووجوده يتاخر ذات الجسم ووجوده فانقطع عرق الاتحاد ولا يزيد عليه اى على طباع الجسم شيء أصلا بل هو على ما كان قبل
اى قبل كونه ابيض فلم يكن الجسم ابيض والا لزم الترجيح بلا مرجح وايضا كلام المحقق الدواني برئ عما يتوهم من اتحاد العرض مع المحل حيث
صرح المحقق ان البياض موجود بوجوده متاخر عن وجود الموضوع وظاهر ان المستأخر لا يحل اتحاده مع المتقدم وبه اى بالوجود المتأخر
ليتميز البياض عن العدميات فانه ليس لها وجود مساو كالعنصر فان لعنصر اذا لاحظ مفهوم الاعمى يجب العقل انه لا يتوقف الاتصاف به اى
بالعنصر الا على سلب البصر عما يصلح له اى للبصر بالقوة الشخصية كاشخص الذي صار عمن بعد كان بصيرا او النوعية كالآدمه فانه قابل للبصر فوعنه
من غير ان يزيد هناك اى في الاعمى امر في الوجود بخلاف الابيض فان اتصاف الموضوع بالبياض متوقف على زيادة امر وهو البياض في ذاته
في التغاير بين العرض والمحل ثم قال المحقق الدواني في موضع آخر ان اتحاد الشيء بالذات اقوى من اتحاد اى اتحاد الشيء بالعرض اذ هو اى
الاتحاد بالذات بالذات والثاني اى الاتحاد بالعرض بالعرض لان صداقة اى صداقة الاتحاد بالعرض قيام المبدأ كصدق الكاتب على الانسان
فان صداقة قيام الكتابة بالانسان بخلاف الاتحاد بالذات اذ صداقة نفس الذات من ثم لا يتعلق بالذاتيات جعل مغاير يجعل الذات بخلاف
العرضيات فاذا وجد فرد من الماهية كانت ذاتيات اى ذاتيات الفرد موجودة بالذات وعرضيات اى عرضيات الفرد موجودة بالعرض فانها
اى العرضيات مغايرة لادى للفرد بحسب الماهية نعم لها اى العرضيات ارتباط مع اى مع الفرد وذلك الارتباط عبارة عن الحلول به اى الارتباط
يقصف بالاتحاد فينسب وجوده اى وجود الفرد اليها اى الى العرضيات بالعرض ولذلك يصح حمل العرضيات ويؤيده اى التغاير بين العرض والمحل
ما قال الشيخ في الشفاء وجود الاعراض في نفسها هو وجودها لهما اى يعني ان للاعراض وجودا رابطيا لا سبيل لوجودها في نفس الامر لا بغيرها
في موضوعات الالقيام بنفسها كما في الجواهر فذلك الكلام ناطق بان للسواد مثلاً وجوداً سوى وجود الموضوع نعم وجوده تابع لوجود الموضوع
فلا يكون موجوداً بحد ذاته وبذلك لا يقع في التغاير المذكور وبه اى بان وجود الاعراض في نفسها هو وجودها لهما اى الفرق بين الوجود الذي هو من
الاعراض وسائر الاعراض بان كل عرض فان وجوده في نفسه هو وجوده وطوله في محله بخلاف الوجود اذ وجوده هو وجود موضوع وليس له وجود
متاخر عن وجود الموضوع والا لزم تقدم الشيء على نفسه ان كان الوجود السابق عين الوجود اللاحق او التسلسل في الوجودات ان كان السابق
غير اللاحق وكلها خلف ولذا السر استثنى الوجود من القاعدة المقررة وهي ان ثبوت شيء شئى فرع وجوده لمثبت له ثم الشاهد على ذلك الفرق
استثنى الشيخ الوجود من حكم الاعراض حيث قال في التعليقات وجود الاعراض في نفسها هو وجودها في موضوعاتها سوى ان العرض
الذي هو الوجود لما كان محتاجاً للاعراض كما جرت الى الوجود حتى تكون موجودة واستثناء الوجود عن الوجود لم يصح ان يقال ان وجوده في موضوعه
هو وجوده في نفسه يعني ان الوجود وجوداً كما يكون للبياض وجوداً بل بمعنى ان وجوده في موضوعه بنفسه وجود موضوعه وغيره من الاعراض
وجوده في موضوعه هو وجوده وذلك الغير في نفسه انتهى نعم يدل على قول المتوهم وهو ابو الحسن الكاشي كلام الصدر الشيرازي في حاشية على
شرح التجربة عسى ان ياخذ اى ياخذ المتوهم ذلك القول من كلامه اى من كلام الصدر الشيرازي تحقيق المقام هذا التحقيق افاده المحقق الهروي في حاشية
على شرح التهذيب الجلالى ان معنى مشتق بسيط اجالى يعبر عنه اى عن معنى البسيط الاجالى عند قصد تفصيل الشيء ما يتعلق بقوله يعبر عنه عبارة
عن ذات مبهمة بنسب اليها اى الى ذلك الشيء المبهمة الوصف اى مبدأ الاشتقاق كما يعبر عن معنى الضارب بذات مبهمة بنسب اليها الضرب
على شاكلة التقيد في التعبير اى العنوان يعني ان اعتبار الانساب الى الوصف اعني المبدأ انما هو على انه تقيد معتبر في العنوان لاني المعنون
اى المقصود دون شاكلة التقيد فهو اى مشتق امر مبهمة فانه عبارة عند تفصيل عن الذات المبهمة بالقياس الى ما تحته من امور اى حروفات مبهمة
متحصله في نفسها بالماهية محصلة له اى المشتق متحد معه اى مع مشتق في مرتبة متاخرة عن مرتبة نفسها اى انفس الامور المحصلة بخلاف

كالبياض مثلا فانه لو لم يفرق لصبوا الحاصل ان المبدأ تحصل في ذاته لاس من تلقاء معروضاته فاستبان الفرق بين العرضي العرض بالقياس على الاشياء المعروضة له وانما الذي للكون مشتق من مبدءا لم تحصل تجري الاعتبار التلث من بشرط شئ وبشرط لا شئ وبشرط شئ في المشتق دون المبدأ فالكتاب مثلا اذا اخذ بشرط شئ كان زيدا كاتبا واذا اخذ لا بشرط شئ كان عرضيا محمولا عليه واما اذا اخذ لا بشرط لا شئ كان عرضيا محمولا عليه بالاشتقاق فلهذا لا يتصور فيه الا المرتبة الاخيرة لانه اذا كان امرا محصلا في ذاته لا يمكن ان يتحد بغيره من الامور المحصلة فهو اذا اخذ بشرط شئ لا يتحد بالكل واذا اخذ لا بشرط شئ لا يحل عليه هو هو فهو اي مشتق مغاير للمبدأ بالذات ويترعى الى المشتق العقل من الموصوف بطريق اليه الى المبدأ وهو الوصف القائم بالموصوف في اي المشتق خصا من موصوف هو اي الاختصاص من ان الاتحاد اي اتحاد مشتق بالموصوف ومناط صحة الحمل هو هو لان المحمول با هو محمول ليس له وجود في نفسه الا كونه تابعا لموضوعه وتحد امه لا كوجود الاعراض لموضوعاتها ووجود المبادئ الانتراعية لموضوعاتها اعني كونها بها محوفا انتراعيا وسياقي كذا في الحاشية وللمبدأ ايضا اختصاص به اي بالموصوف فالبياض له اختصاص بحجمه يصير فعلا بنفسه هو مناط صحة حمل الاشتقاق فقط كما يقال الجسم ذو بياض فالعرض اعم من العرض بمعنى الخارج المحمول هو هو من وجه لصادقهما في الابيض مثلا اذا الابيض مثلا اذا اخذ لا بشرط لا شئ كان عرضيا محمولا بالاشتقاق واذا اخذ لا بشرط شئ كان عرضيا محمولا بالمواطاة هذه المادة الاجتماع واما ما اذا افرق فالحجوان البياض اذا تحيوان عرضي للمناطق لعارض له لكونه جوهر اوليا عرض لعارض قيل اي عترض بان هذا اي ما ذكره سلف من ان البياض مبدأ الابيض والابيض مشتق منه من مرعاة حقوق الالفاظ المبسوح عنها في علم التفسير فان علامه قد صرح بذلك اما على مقتضى النظر في هذه الصناعة اي لمنطق الباحث عن المعاني فيجب ان يلاحظ ان الالفاظ منه الاسود والابيض مثلا من حيث يحل على الموضوع وذلك اي ما يؤخذ منه الاسود والابيض بالحاشية المذكورة ليس نفس السواد والبياض بل اي السواد والبياض من حيث يقوم بالموضوع ويخلط به اي السواد والبياض به اي بالموضوع اي الاسودية وهي عبارة عن قيام السواد بالموضوع والابيضية وهي عبارة عن قيام البياض بالموضوع والحاصل ان الاسود والابيض مثلا مشتقان من الاسودية والابيضية اللذين يعبر بهما عن قيام السواد والبياض بالموضوع وليس مشتقين من السواد والبياض اقول فالاول ان يقال في تفسير المبدأ السوادية والبياضية لا الاسودية والابيضية كما ذكره ذلك القائل اذ السواد من حيث الاضافة والقيام بالموضوع عبارة عنها اي عن السوادية وكذا البياض من حيث الاضافة والقيام بالموضوع عبارة عن البياضية فيكون الاسود والابيض مشتقين من السوادية والبياضية لا اي ليس السواد من حيث القيام بالموضوع عبارة عن الاسودية التي هي الاسود من تلك الحاشية اي من حيث القيام بالموضوع وذلك لان معنى الاسودية يكون الشئ اسودا في عبارة من مفهوم المشتق اذا اعتبر نسبة الموضوع نسبة المصادر الى موضوعاتها على ما يدل عليه زيادة التاء المصدرية ويار نسبة على مائة المشتق كذا في الحاشية ولا يمكن ان يجعل ماخذ اشتقاقهما اي اشتقاق الاسود والابيض من الاسودية والابيضية لان الاسودية والابيضية متخارجة عن الاسود والابيض وماخذ الاشتقاق يجب ان يتقدم على المشتق كذا في الحاشية لا التي تجعل ماخذ اشتقاقهما السواد والبياض من حيث القيام بالموضوع اي السوادية والبياضية كما اخفى على المتدرب قوله ويؤيده آه لعل هذا اي كلام شيخ وجود الاعراض في نفسها هو وجودها لماتما يمد الاتحاد العرضي الموضوع بالذات بنا على ان وجود العرض لعينه وجود المحل لعني ليس له وجود سوى وجوده لا مزية في ان اتحاد الوجود بين شيئين يستلزم اتحاد ذاتيهما على نعمة اي زعم المصنف ولا يدل كلام شيخ على كون مشتق امر بسيطا غير داخل في نسبة ولا المحل ولا يدل ذلك الكلام على اتحاد اي اتحاد مشتق مع المبدأ اي العرض اذ تعليل لقوليه ولا يدل ذلك على اتحادهما كلاهما اي كلام شيخ في الاعراض دون مشتقات حيث قال في الاعراض الخ والاعراض جمع عرض مشتق هو عرضي للعرض فليس في عبارة الشيخ ذكر المشتق فضلا عن ان تدل على كونه بسيطا وعلى اتحاد مع المبدأ او جملة المقال ان التأييد بكلام شيخ قاصر فانه على زعم المصنف انما يدل على بعض اقوال ابي الحسن الكاشي وهو اتحاد العرض

والموضوع بالذات دون بعض آخر وهو كون المشتق بسيطا وتحتل مع العرض لعدم لو كان ذلك الكلام والآ على جميع منعوته ذلك القائل كان
التأييد تأجرا ثم افاد تحقيقا آخر لكون التأييد تأما بقوله الا ان يقال ان المشتق لغت ومن احوال المعروف ان المنعوت وقائم به
بالعرض ولما كان المتوهم ان يتوهم ان القول بقيام المشتق بالمعرض ليس مستقيم فان القيام يقتضي وجود القائم مع انه قد تلى عليك في
الدرس اسما لسان المشتق امر انتزاعي لا وجود له اصلا دفعه بقوله ولو انتزاعا يعني قولكم ان القيام يقتضي وجود القائم تفسير للقيام الانضمامي الكلام
فيماذا المراد من قيام المشتق بالمعرض هو القيام الانتزاعي وهذا لا يقتضي وجود القائم فكلما اى حكم المشتق حكم سائر الاعراض بحسب اصل القيام والاعية
على ما بهنك عليه فوجوده اى وجود المشتق هو الحلول في المحل والاتصال في التصاق المحل به اى بمشتق واذن يصدق عليه تعريف العرض وهو ان يحل
في المحل والمحل متصف بكمية ان عليه قول الشيخ وهو ان وجود الاعراض في نفسها هو وجودها لما لها فيكون النسبة التي هي الحلول والقيام
ليس المراد بالنسبة ههنا معناه الحقيقة اى الرابطة بين الطرفين بل معنى ان هذا النوع من الوجود امر متوسط بين الحال والمحل كما النسبة بين الطرفين
خارجة عنه اى عن المشتق بالضرورة لما لقي على روعك ان خروجه النسبة عن المنسبين ضرورى وكذا المحل خارج عن المشتق فلا يبقى من
حقيقه المشتق الا القدر الناعم وهذه اى القدر البسيط فثبت من هذا الوجه الذى لا يصفو عن شوائب المكلفات ان كلام الشيخ ناطق بكون
المشتق بسيطا فالتأييد تام ثم زعيم القصار بعبارة وانت خبير بان المصنف كفى صديان الاتحاد بينه اى بين المشتق وبين المبدأ وكذا
فى صديان الاتحاد بينه اى بين المشتق وبين المحل لما هو الظاهر اى كلام الشيخ لا يدل عليه اى على الاتحاد المذكور بجواز ان يكون المشتق
مع بساطة خاير الى المبدأ للمحل بالذات ويكون للبادى وجود فى نفسها هو وجودها لما لها كما حققناه من كون مفهوم المشتق بسيطا
انتزاعيا واما المحل والمبدأ فهما موجودان اصالة وعليه اكثر المحققين ومنهم سيد الزاهد الهروى ولعل المصنف توهم ويدل عليه ما سياتى
فى الحاشية المنقولة عن المصنف فى بيان الفرق بين اتحاد نفس والفصل واتحاد العرض والعرض مع المحل كذا فى الحاشية من
عبارة الشيخ عينية وجود الاعراض بوجود الموضوع فيقتضى ان بالذات ايضا معنى اذا كان العرض هو المحل فى الوجود العيني فيكون المشتق
هو الصفة عني العرض هو بعينه المحل فلا يتصور هناك نسبة بين الموصوف والصفة اعنى حلولها فيه واتصافه بها فلم يبق الا القدر الناعم
الذى هو بعينه المنعوت فى الوجود فيكون قول الشيخ بحسب علم المصنف تأييد للكون المشتق امر بسيطا متحيا مع الموصوف والوصف بالذات
فى الوجود فانهم كذا فى الحاشية ولا يخفى بطلان ما دعيت ان العرض قد يكون من مقولة العرض والمحل من مقولة الجوهري وايضا العرض
يكون انتزاعيا والمحل موجودا خارجيا فان الاتحاد بحسب الذات قال المصنف فى الحاشية المنهية يرد على ما ذهب اليه الشيخ من الاتحاد بين
العرض والمحل بحسب الوجود انه يلزم ان يكون النقطة المشتركة بين الخطين مثلا موجودة بوجودين فان وجودها لهذا الخط غير وجودها لذلك الخط
وبطلان اللازم من البديهيات فكذلك البطلان الملزوم للشيخ الرئيس ان يقول على ما ذهب اليه الجمهور من ان للعرض وجودا فى نفسه ومع ذلك
رابط بشئ آخر كالسواد وتحتاج وجوده فى نفسه مرتبطا بجسم وهذا الارتباط يسمى بالحلول والقيام والوجود رابط عديم وهو غير الموجود الذى العرض فى
كذا فى الحاشية وان مقتضى لم يلزم كون شئ الواحد موجودا بوجودين لكن يلزم قيام العرض الواحد بمحلين وبطلان اللازم من البديهيات
فى هذه الصورة اى كون النقطة مشتركة بين الخطين فما هو الجواب عن الجمهور من هذا اللازم فهو جوابنا اى جواب الشيخ من ذلك اللازم وغاية ما يقا
فى التفصيص عن الفريقين اى الشيخ والجمهور ان بطلان التالى وهو لازم كون النقطة المشتركة بين الخطين موجودة بوجودين على مذهب الشيخ ولازم
كون العرض الواحد قائما بمحلين على مذهب الجمهور على تقدير التداخل وهو عبارة عن دخول شئ فى حيز شئ آخر بحيث يتحدان فى الوضع والجسم
ممنوع فان النقطة الواحدة ما تعرض للخطين من حيث اتحادها فى المبدأ والمنتهى انتهى وجملة المقال انه ليس على تقدير التداخل نقطة واحدة
مشتركة قائمة بمحلين بل هناك نقطتان موجودتان بوجودين قائمتان فى محلين متداخلتين مشتركتان فى الوضع والحيز والاشتراك فيهما لا يجب

في الوجود ليس كونه انفسه الواحدة موجودة بوجدان واحد بجلين اقول لا اشكال ايضا يعني كانه لا اشكال على من سب
الى انما اعراض موجودة لما لها كما اجاب عن قبلك المصنف كلك لا اشكال على من كبر وجودها بالكلية ولا على من قال انها امور انتزاعية
منشأ انتزاعها مرتبة تعين معروضاتها فان الجسم التعليمي عند مرتبة تعين الجسم الطبيعي بحسب الجهات الثلاث وكذا السطح بحسب الجهات
بحسب جهة واحدة بلذا في الحاشية على من انكر وجود الاطراف اى الجسم التعليمي والسطح والخط والمنكروا لوجود الاطراف بالكلية هم
المشككون القائلون بان الجسم مركب من الاجزاء التي لا تخفى وليس عندهم الا الجسم و اجزاؤه وكلها من قبيل الجواهر ولا وجود لمقدار من
جسم تعليمي كان سطحيا او خطيا او قال انها امور انتزاعية القائل بوجوب شيخ المقبول في الصدر الشيرازي على ما بينه المحققون ان شئت تفصيل المرام
فارجع الى شرحي الاشارات والمحكمات لكن يؤمن من عبارتي اى عبارة الشيخ وهي وجود الاعراض في نفسها هو وجودها لما اتحاد الوجود

الرابط الذي هو وجود غيره ومفاد لكان الناقصة واتحاد الوجود في نفسه الذي هو متقبل بالمفهومية ومفاد لكان التامة مع انها مختلفان
بالماسية وبالتوهم ان وجود العرض وجود رابطي لكونه للجمل اذ كان وجود العرض في نفسه هو وجوده للجمل كما انض عليه شيخ فيلزم الاتحاد بين
الوجود الرابطي والوجود في نفسه مع كونها متباينين فنقول جواب عن ذلك التوهم وجود الشيء للشيء يطلق بالاختصار اللفظي او الحقيقة والمجاز
على معنيين المعنى الاول ان يكون الشيء رابطا بين شيئين غير محمول على وجه الاستقلال بتحويل انفسه اى انفا كما ذكر عن هذين شيئين لكونه
نسبة بينهما ليعبر به المعنى في جملة اى جميع العقود اى القضايا سواء كانت بليات بسيطة او مركبة فانها كلها سواسية في شأها على النسبة بكونه
في درجة الحكمية فخطا وبالحسب المحكي عنه فلا يعبر الا في العمليات المركبة تفصيلا ان المحكي عنه للعمليات البسيطة ليس الانفس موجودة في الموضوع
في نفسه ولمركبة وجود المحمول في نفسه لكن على ان يكون في الغير فالسبب غير شملت على الوجود الرابطي بمعنى نسبة في درجة المحكي عنه بخلاف

المركبة والمعنى الثاني مفهوم متقبل هو وجود الشيء في نفسه وانما يلحقه من حيث خصوص المادة اى من جهة كون المضاف اليه للوجود والذي هو معروف
له عرضا وحقيقة ناعية كوجود البياض مثلا حتى لو لم يكن كذلك لم يعرض له النسبة الى الموضوع كوجود الجواهر ان يكون منتسبا ومضافا الى شيء
اخر غير الشيء الذي هو موضوع الوجود اعني العرض هو اى الشيء الاخر موضوعه اى موضوع الشيء الاول الذي هو مضاف اليه للوجود وقد اى للوجود والخط
بالخط الثاني صلوح ان يلحق بها هو اى مع قطع النظر عن خصوص المضاف اليه فيكون معنى اسميا حقيقيا كما يلاحظ مفهوم الظروف المضافة مع
قطع النظر عن المضاف اليه ولا صلوح ان يلحق بها يلحقه من حيث خصوص طباع معروضه فان الاضافة الى الموضوع انما تعرضه لكون معروضه الذي
هو العرض محتاجا في الوجود الى الموضوع وهو اى ذلك الخصوص الشيء الناعية عني اسميا اضافيا رابطا بين النعت والمنعوت كمفهوم
الظروف المضافة الى الشيء اذا اخط مع خصوص المضاف اليه وبه اى المعنى الثاني لوجود الشيء للشيء من خواص الماسيات الناعية في المحكي عنه

وانما الحكمية فانما يتحقق فيها المعنى الاول ثم هذا النحوى النحوى الثاني من الوجود بعد ان يوضع على هذه الجهة اى من حيث خصوصية الطبيعة الناعية
له اى لذلك النحوين الصواب نحو ان فتارة ينسب الوجود الى ذلك الشيء اى الشيء الناعية الذي هو موضوع الوجود كما للسواد والبياض
مثلا كما يقال وجود البياض في نفسه هو وجوده في الجسم فيكون من احواله اى احوال ذلك الشيء ويعبر عنه بالعرض فيقال البياض عرض للجسم
فتارة ينسب الى المنعوت اى الموضوع له ذلك الشيء الناعية كالجسم فيقال الجسم موجود له البياض فيصير من احوال المنعوت ويعبر عنه بالاتصاف فيقال
الجسم متصف بالبياض على هذا المعنى لما ثبت ان الوجود الرابطي متعين فاعلم انه يقع وجود شيء في نفسه اى الوجود المحمول المقابل له ايضا على
متعينين وكل معنى منهما مقابل بازار معنى من معنى الوجود الرابطي الاول بازار الوجود الرابطي بالمعنى الاول اى بالايكون نسبة بين شيئين بل
مفهوم ما استقلنا وبه اى المعنى الاول لعدم وجود الجواهر والاعراض هو وجود نفس الشيء على الاطلاق اى سواء كان سوبا الى شيء اخر وهو الموضوع كما
في الاعراض بولا كما في الجواهر والمعنى الثاني بازار المعنى الثاني من الوجود الرابطي وهو ان يكون نسبة الى شيء وهو الموضوع فيختص المعنى

الثاني بالطباع الجوهرية ثم تقرير الجواب ان وجود الاعراض وجوداً رابطي بمعنى الثاني وليس وجود الشيء في نفسه بمعنى الثاني ليلزم اتحاد المتباينين بل انما هو وجود الشيء في نفسه بمعنى الادل للمعنى هو بمباين للوجود رابطي بمعنى الثاني وانما هو مباين للوجود رابطي بمعنى الاول وجود الاعراض ليس رابطي بهذا المعنى حتى يلزم المحذور وان سالت ايها المخاطب الحق فالوجود في نفسه على الاطلاق هو وجود غير متعلق بشئ للمعنى هو كافي في وجود الاعراض والعلة كافي في الجواهر والاعراض فانها لا يمكن انهما غفرتان الى العلة وهو اى الوجود في نفسه بمعنى المذكور مختص بالواجب سبحانه لكونه تعالى مقدساً عن التعلق بالموجود والعلة وجلة الجائزات اى جميع الممكنات رابطية الذات اى محتاجة بحسب الذات الوجودية لها الى جاعلها التام وهو الواجب بل محبده وفي هذا الحكم اى كون جملة الجائزات رابطية ذاتاً ووجوداً الى الجاعل للمجردات والماديات مساوية لا تفرق بينهما في ذلك الحكم صلا ليس الفرق بينهما الا ان الماديات في وجودها متعلقة بالمادة اى محتاجة اليها ايضاً اى كما انها محتاجة الى الجاعل فهي اى الماديات رابطية من حيثين اى من جهة التعلق بالمادة والتعلق بالعلة بخلاف المجردات فان لم يتحقق فيها الجهة الثانية وحدها ومن ثم تشتمل على يقولون ان المادى له فاعلان للمجرد كفاية واحدة فاحفظ فانه الحق احتقيق لقبول قوله ان ما هو آية هذا اى كون جواب ما هو مختص في الحد وانوع والجنس انما هو بحسب اصطلاح هذا الفن اى من السياخجى واما بحسب فن اللغة فكل ما هو سوال عن الماهية مطلقاً وسبق تفصيله ذكر قوله والى حالنا انما نحن اذا كان الامر الواحد المذكور في السؤال جزئياً حقيقة مثل زيد ما هو فيجب ان النوع اى الانسان لانه اى النوع تمام الماهية المختصة به اى بذلك الامر الواحد وكذلك ايجاب النوع اذا جمع في السؤال بين جزئيات متعددة متفقة الخلق لانه اى النوع تمام الماهية المشتركة بينهما اى بين تلك الجزئيات واذا كان الامر الواحد كلياً مثل الانسان ما هو فيجب بالحد التام اى الحيوان الناطق لانه الماهية المختصة به اى بالامر الكلى ولما كان مستوهم ان يتوهم انه يجوز على تقدير كون ذلك الامر كلياً ان يقع النوع في الجواب ايضاً لانه تمام الماهية المختصة به كالحال التام فالتخصيص هو قويم في الجواب ما لا طائل تحته دفعه بقوله والعرض حنفى اى وقت ذكر الامر الكلى معرفة الحقيقة التفصيلية يحصل معرفة الحقيقة الاجالية سابقاً كما يدل على السؤال والنوع لا يدل على الحقيقة التفصيلية وانما الدال عليها الحد التام فتعين هو في الجواب وهذا لا يقع الحد التام في جواب زيد ما هو اى في الجواب عن السؤال بجزئى لان التفصيل هو ما يستدرك وكيفية الاجمال الذى في النوع فتقرر ان شئيت بخبرة على التخصيص والتحقيق فارجع الى ما ذكرنا في التعليل المرضي قوله ومن هنا آية يعنى اذا علم ان الجنس الذى هو تمام المشترك يكون واقعاً في جواب ما هو يستفيض عدم امكان جنسين في مرتبة واحدة من القرب البعد لماهية واحدة والاملا هيتين فكل واحد حاشا فان كون جنسين لهما في تلك المرتبة ممكن بل واقع فان كلمة ماعلى هذا سوال عن كمال الماهية المختصة كانت او مشتركة اى بالايكون تفسير لتام الماهية الخارج عنها ماهية نزلت منزلتها للسؤل عنه فلا يكون تلك الماهية الا واحدة وقد يستدل عليه اى عدم امكان جنسين لماهية واحدة في مرتبة واحدة بانه لو كان لماهية واحدة في مرتبة واحدة جنسان لزم استغناء الشئ عما هو ذاتي له والتالى اية المقدمة ثم ثلثه وبطلان التالى غنى عن الشرح واما الملازمة فلان الجنس الواحد كاف في تقويم الماهية فاذا تحملت بواحدة منهما فلا حاجة الى الجنس الآخر فكان تحصلها بواحدة الاخر فتكون مستغنية عنه فيلزم الاستغناء المذكور فتقوم الشارح بلزوم الاستغناء عما هو من مقوماته اى ذاتياته يعنى يلزم الاستغناء عن الذى فرض جنساً للماهية اشارته الى التالى وبين الملازمة بقوله اذ الواحد من جنسين مفروضين كما في تقويم الماهية قوله وجود الجنس هو وجود النوع آية يعنى ان الجنس والنوع متحدان في الوجود وهما خارجا اى في الوجود والذهنى والخارجى فلو احدهما عين وجود الآخر فيهما هذا هو مختار الشيخ وغيره من المحققين وقال البعض ان تركيب الماهية من الجنس والفصل بالانضمام بان الفصل منقسم الى الجنس وهما موجودان بوجودين وقال البعض ان الموجود انواع بسائط والجناس والفصول مشترعة عنها لا وجود لها الا بمشتا الذى ينزع كذا في مرآة الشرح اى الوجود المحصل للجنس واللافلذ من ان يتعقل معنى واحد اسمها منفرداً توضيحاً ان الجنس الماخوذ بشرط الفصل لا يتصل بمتحد بوجود النوع فانه خارجاً اما الجنس الغير المتصل بالفصل بل الماخوذ لا بشرط الفصل فليس وجوده

وجود النوع في هذا قال الشيخ في الكليات الشفاهة هذا ما يمد على ان الوجود لا يحصل للجنس هو وجود النوع لا غير وتوزيع المقام ان الجنس ليس وجوده في مقام الحصول النوعي سابقا على وجود النوع بان يحصل وجود الجنس او لا في ذلك المقام ثم يضاف الى الفصل في مرتبة اخرى حتى يحصل وجود النوع ثانيا كيف لو كان للجمعية مثلا التي بمعنى الجنس اي جسم الماخوذ لا بشرط شي ووجوده قبل وجود النوعية اي قبل وجود النوع من الجسم كان الوجود المحصل للجسم بمعنى الجنس سببا لوجود النوعية لكونه جزءا مقدما عليه والجزء يكون على الوجود الكلي والتالي بذا فاح لا يبقى الجنس جنسا اما وعيت ان العلية والتقدم والجزئية انما هي من خواص الجسم بمعنى المادة مثل الجسم الذي هو بمعنى المادة اي جسم الماخوذ بشرط لا شي وان متصلة كانت قبلية مرتبطة بقوله قبل وجود النوعية لا بالزمان اي بل بالذات بل وجود تلك الجمعية اي بالجمعية بمعنى الجنس في هذا النوع من الجسم هو وجود ذلك النوع في الخارج لا غير وفي العقل ايضا اي كلفي الخارج الحكم هكذا وجود الجمعية هو وجود النوع واللاما صحت الجنس على النوع لما عرفت ان الحمل متعبد دون الاتحاد في الوجود فان لم يكن اي متعبد ان يضع في شئ من الاشياء اي نوع من الانواع للجمعية التي هي طبيعة الجنس وجودا بمفعول يضع يحصل هو او لا ونضم اليه اي الى وجود الجنس شئ اخر وهو الفصل حتى غاية للمعنى بحيث الحيوان النوعي بعد ذلك الانضمام في الفصل فانه دليل لقوله لا يمكن لو فعل العقل ذلك الوضع والانضمام كان ذلك المعنى الذي للجنس في العقل غير محمول على طبيعته النوعية لا متعبد عمل انية الاتحاد في الوجود بل كان الجنس جزءا منه اي من النوع في العقل ايضا والجزء من حيث هو جزء من غير ان يكون له كمال غير محمول عليه بل انما يحدث للشئ الذي هو النوع طبيعة الجنس في الوجود اي الخارج والعقل معا اي الذهن اذا اخذت النوع بتمامه فيه رمز الى ان الجنس والنوع متحدان جللا كما انهما متحدان جودا ولا يكون الفصل خارجا عن معنى ذلك الجنس مضافا اليه بل انما يكون كذلك في مرتبة بشرط لا شئ بل مضافا اليه اي في الجنس جزءا منه اي من الجنس قد يتوهم انه لا يصح كون الفصل جزءا من الجنس كيف ولو كان جزءا منه فلا يخلو اما ان يكون جزءا حقيقة او لمفهومه والثاني مما لا يخفى في بطلانه والاول يصاد بمسألة الجنس ارجح بان الجنس لما كان هو النوع ذاتا ووجودا الفصل الداخل في النوع كانه داخل في الجنس ونضم فيه فادرك من الجهة التي او مانا اي شئ من الايام اليه الضمير راجع الى الجهة بمعنى الوجه انتهى كلامه اي كلام الشيخ ثم فسر قوله من الجهة التي او مانا اليه لقوله اي جهة التحصيل وتفصيله على ما في بعض التعليقات ان الفصل داخل في الجنس المحصل اعني الماخوذ بشرط شي وهو نفس النوع لا على سبيل الحقيقة لانه جزء من الجزء لا للحدود نفسه فانه عينه وجودا وان كان خارجا عنه اذا اخذ لا بشرط شي فان مفهوم الناطق من حيث هو هو خارج عن مفهوم الحيوان كذلك لانه محل احدهما على الآخر بالعرض لا بالذات الفصل لا يدخل في الجنس الماخوذ لا بشرط شي اصلا لا في نفسه ولا في حد الفصل انما هو تعين الشئ بعد الابهام وهم يبرون عن ذلك باعتبار انه في نفسه انتهى وبهي جهة بما يكون الجزئية لا على سبيل الحقيقة بل على سبيل التوسع لما دريت ان التسمية بالجزء انما هي بالتجاوز لكونه جزءا للحد او اتحاد الجز بالذات فطبيعة الجنس الماخوذ بشرط الفصل لا تغاير الفصل والنوع في هذا خارجا حاصل المقال انه ليس مقصود الرئيس ان الجنس عين النوع بحسب الماهية والمفهوم ولا كونه عين الفصل كذلك فانه بطا بالضرورة بل مقصوده ان الحيوان مثلا لما كان بحيث لو اخذ بشرط الناطق كان عين النوع وكان متحدا مع الفصل ولو اخذ الحيوان محصلا بالجنس النوعي يدخل الناطق في هذا المحصل فالجنس لكونه مبهما يحصل بالاتحاد مع الفصل الذي يقرر طبيعة الجنس ويقومها موجودة بالفعل ومن ثم تسمع ان الفصل على الجنس فان الحيوان مثلا لا بشرط شي اذا انضم اليه الناطق مثلا فانما ينضم اليه من حيث التعيين والحصول لا من حيث انه اي الفصل امر اخر اي تغاير للجنس وجودا يحصل انما هي من الجنس والفصل امر ثالث مغاير لكل واحد منهما واللام يحصل حقيقة متنوعة فان من اجتماع المقدار الذي هو الجنس للخط واسطح والجسم التعبدية واما قبول التسمية في جهة او في جهتين او ثلث جهات فصول لها مثلا مع الفصل لا يحصل حقيقة الخط بعينه ان المقدار ليس امرهينا سخا زايقرن بتارة فصل الخط مثلا حتى يحصل من اجتماعا شئ ثالث وهو حقيقة الخط وان وصليته حصلت من اجتماعا ماهية تركيبية مضافة اليها اي حقيقة الخط فان الابهام العقلية اي الذمعية ليست اجزاء حقيقة للحدود بل هي حلقها عليه وانما هي اجزائها لها مساحته وان كانت تلك

الاجزاء للحد اجزاء حقيقة وغير محمولة عليها على الحد فمن هنا يقال ان تركيب الحد لا يوجب تركيبا للمحد وهذا للتفصيل فقام آخر من هنا
 ان من كون اتحاد الجنس والفصل مع النوع بحسب الوجود فيقترح اى يستنبط ان تقدم الجنس والفصل على طبيعة النوع تقدم بالماهية فقام آخر
 عبارة عن افتقار المتأخر الى نسخ قوام المتقدم لا الى وجوده فالجنس والفصل متقدمان على النوع في نسخ التقوم الذى تقدم على الوجود لا على
 تقدم الجنس والفصل على النوع بالطبع ايضا اى كما بالماهية وهو اى بالطبع عبارة عن التقدم بحسب التقرر والوجود من جهة التوقف اى
 توقف وجود المتأخر على وجود المتقدم بحيث لا يكون المتقدم حله بانه للثبات كتر تقدم الواحد على الاثنين في التصور على التصديق ثم تقرير المرام
 ان التقدم بالطبع لما كان بحسب الوجود فلو كان الجنس والفصل متقدمين على طبيعة النوع بحسب الطبع يلزم تقدم وجود الجنس والفصل على
 وجود النوع وهو كما ترى فان خرج في صدر ان الجنس والفصل جزان من النوع وطاهران للاجزاء تقدما على الكل في الوجود فاذن يكون
 تقدمهما على النوع بالطبع لما دريت انه تقدم بحسب الوجود من جهة التوقف فآزحه بافاده الشارح بقوله نعم ذلك اى تقدم الجنس والفصل على
 النوع بالطبع بنسبة الى الحد اى المعنى الشكوى سلم لانها جزان من حقيقة ولا ارتباط بين ان وجود الجزء مقدم على وجود الكل بحسب الطبع دون المحدد
 الذى فيه وحدة بجهة وهو النوع ثم توضيح الازاحة ان الجنس والفصل انما يقال لهما جزان من جهة فيتقدمان على النوع فى العقل بالطبع اى
 على حده واما على نفس المحدود فلا بحسب الخارج ولا بحسب الذهن لما نل على ان الاجزاء العقلية هى اجزاء تحليلية والماهية لا تفنق
 اليها فى الوجود هذا بل بحسب الفصل متأخران عن المحدود فى الوجودين او ما لم يوجد الانسان مثلا فى الخارج والذهن لم يعقل له شئ يعنه
 وغيره وهو الجنس وشئ يخصه ويقتله وهو الفصل هذا هو مختار شيخ وغيره وقد يقال انهما اى الجنس والفصل متقدمان على النوع طبعاً ايضا
 اى كما انهما متقدمان عليه بالماهية من تلقا حكم الجزئية والجزء متقدم على الكل من حيث الوجود فيكون تقدمه عليه بالطبع فى طرف الخلط والتعريف
 وقوله الذى صفة للظرف هو كمال التعيين والابهام فى الحاشية حاصل كلامه اثبات التقدم بالطبع لهما فى طرف الخلط والتعريف وغرض
 القائل نفى التقدم بالطبع لهما فى الواقع وكذا المجيب غرضه اثبات التقدم بالطبع للجنس والفصل بحسب الواقع انتهى وقيل اى عترض علينا ان
 والماهية متحدة فى القوام والوجود والتقدم الطبعى يستدعى سبق وجود السابق على وجود المسبوق تقرير الاعتراض ان التقدم بالطبع عبا
 عن تقدم العلة الناقصة على معلولها فى الوجود والجنس والفصل متحدة مع النوع فى الوجود ولذا لا يحتاج الذاتى الى جعل ستانف سوى جعل الذات
 بل جعله ليعينه جعل الذاتى فكيف يصح القول بان هذا التقدم تقدم بالطبع فاجاب عنه بعض المحققين بان تقدم نسبة الوجود الى الذاتى من نسبة اى
 نسبة الوجود الى الماهية النوعية فكيف اى كفى للتقدم بالطبع تفصيلا ان العقل اذا احتل الماهية الى الذاتى والذات يحكم بان الذاتى احق بالتقدم
 وجودا على الذات وهذا القدر من التقدم كفى لصحة التقدم طبعاً ولا حاجة فيه الى اثينية الوجود اى وجود المتقدم ووجود المتأخر فلو كان الجنس
 والفصل متحدين مع الطبيعة النوعية لا يفتح لتحق ذلك التقدم ولعقل حاكم حكما صحيحا على ان جعل البسيط الواحدى يتعلق اولاً بالمقومات
 اى الذاتيات ثم يتعلق بالماهية فكما ان العقل يحكم بهذا الحكم فى جعل فذلك حكم فى الوجود فيحكم بان الوجود الواحد منسوب الى الذاتيات اولاً والذات
 ثانياً والابعد فى هذا الحكم كما لا بعد فى ذلك الحكم لا بمعنى انها اى الماهية محمولة بالعرض ولا محمولة بجعل ستانف فهذا التقدم فى كمال العقل بحسب
 حكم الذهن وبهذا فى نسبة الوجود الى الذاتى ولذا يحكمون بانها اجزاء عقلية والجزء يكون مقدما على الكل بالطبع فنثبت تقدم الجنس والفصل على الماهية
 بالطبع كذا فى الحاشية مع ادنى بسط واعترض عليه اى على ذلك الجواب الظاهر انه نقض ويمكن ان يجعل معارضة كذا فى الحاشية
 بان نسبة الوجود الى العلة اعملية اقوى تقدما من نسبة اى نسبة الوجود الى المعلول اذ هما اى العلة والمعلول متغايران فى جميع أنحاء الامر
 بخلاف وجود الذاتى والماهية فانها متحدة بحسب الخارج والكلان متغايرين فى نحو آخر مع ان تقدم العلة على المعلول ليس عندهم بالطبع
 بل بالعلة ثم تقرير الاعتراض بطريق ان ينقض الاجمالى ان الدليل الذى ذكر لاثبات تقدم الذاتى على الذات بالطبع من ان تقدم نسبة الوجود

الى الذات من نسبة الى الماهية كيفي تقدمه عليها طبعاً جاعلينه في تقدم العلة الفاعلية على معلولها مع ان المدلول يتخلف عنه فان هذا التقدم ليس بطبع بل بالعلية وبمينا فرق بين تقدم الذات على تخويل اولها تقدم العلة الفاعلية المستجبة لشروط التاثير وثانيها تقدم العلة الناقصة والاول هو التقدم بالعلية والثاني هو التقدم بالطبع واما تقرير بطريق المعارضة فبان يقال ان يستدل ثبت التقدم بالطبع للذات على الذات بسبب تقدم نسبة الوجود الى الذات من نسبة الى الذات وعندنا من الدليل بان يفيد وهو ان نسبة الوجود الى العلة اقوى تقدم من نسبة المعلول مع ان تقدمها عليه ليس بطبع بل بالعلية فكذا الحال في الذات والذات فان توهم ان لم لا يجوز ان يكون تقدم العلة الفاعلية على معلولها من جهة توقف وجود المتأخر على وجود السابق فيكون ذلك التقدم بالطبع لا بالعلية فازاحه الشارح بقوله وما به سبق فيه اى في التقدم بالعلية انما هي اخصير راجع الى الموصول الثاني باعتبار الخبر حيثية الوجوب دون حيثية الوجود وتوضيح ان تقدم العلة الفاعلية المستجبة لجميع شروط التاثير على معلولها ليس من جهة ان وجودها سابق على وجود حتى يكون تقدمها عليه بالطبع لان وجودها يتحقق مساوياً ولا يلزم تخلف المعلول عن العلة التامة وهو كما ترى بل من جهة ان وجودها متقدم على وجوبها لما قرع معك ان احدها اعني العلة يجب حيث لا يجب الاخر والاخر اعني المعلول لا يجب الا حيث يكون الاول قد وجب فوجب للثاني استفاد من وجوب الاول بخلاف تقدم الذاتيات على الذات لان تقدمها عليها انما يكون من جهة ان العقل يحكم نسبة الوجود اليها او لا الى الذات ثانياً هذا واجب عنه اى عن ذلك لا اعتراض ان العقل يحكم بان المعلول لا يمتنع وجوده عند وجود العلة التامة فلا يمتنع احدهما عن الآخر ولا يتقدم احدهما عليه اى على الآخر بحسب الوجود لما سمعت ان تخلف المعلول عن العلة التامة محال فما به سبق بهما اى في تقدم العلة على المعلول انما هو الوجوب دون الوجود بخلاف الماهية فان العقل اذا اخطأ في طرف الخط والتعريف وهو يحاط بتحصيل والابهام يجد وجوداً منتظراً اى الماهية منتظرة في وجودها الى الذات اى بجنس الفصل فما به سبق بهما اى في تقدم الذات على الذات هو الوجود فالتضع الفرق بين تقدم العلة على المعلول وتقدم الذات على الذات بان الاول تقدم بالعلية لكون ما به سبق فيه نسبة الوجوب دون الوجود والثاني تقدم بالطبع لكون ما به سبق فيه نسبة الوجود دون الوجوب فظهر المقصود من تقدم بجنس الفصل على طبيعة النوع بالطبع اقول جواب عن قوله وقد يقال انما عرفت ان حكم الجزئية انما يلحقها اى بطبيعتها الذاتية في تلك الملاحظة اى ملاحظة التعيين والابهام بنسبة الى الحد اى للمعنى التركيبي في ذلك الملاحظة دون المحدود وهو ملاحظة اى المحدود من حيث الوحدة الساكنة كما يشهد به الفكر الدقيق تقريره الجواب ان كون تقدم بجنس الفصل على طبيعة النوع نقلاً بالطبع موقوف على كونها جزئين منها كما عرفت بذلك القائل فظاهر انما جازان للمعنى التركيبي اى الحد دون المحدود فقط وما على المحدود بالوجود ممنوع فكيف يكون بالطبع قوله ومنشأ ذلك اى منشأ ان وجود بجنس هو بعينه وجود النوع ذهناً وخارجاً لتحقيقه ان معنى بجنس بما هو هو كما لم يحصل اى بجنس بحسب الانواع والاشخاص ليس لتقريره يحصل في مقام تحصيل النوع قبل وجود النوع ولهذا لا يدري اى لا يعلم انه على اى معنى ولم معنى شتمل لانه يحتمل ان يعارنه الف معان واذا كان كذلك فيطلب تحصيله لانه لم يتقرر بعد وليس لفعل شئ يحصل كما اذا اخطأ في معنى اللون وهو شئ قابل للقرار الشعاع البصري مثلاً بالبال اى بالقلب لم يحصل معنى متقرر بها لفعل يقع به العقل فان اللون الماخوذ جنساً اضر بهم يصلح للسواد والبياض والصفرة وغيره بل يطلب العقل في تحصيل معناه اى معنى اللون تقريره بالفعل زيادة الاعلى انما تقارنه اى اللون من خارج فيكون مجموعاً البياض مثلاً بل على انما اى الزيادة تحصيله اى اللون وتقريره بالاحتكاك الاتحادى كما في المحدود لا بالاحتكاك الانضمامى كما في الانضمامى ثم لما كان متوهم ان يتوهم انما كان بجنس يحتمل ان يكون احد الانواع كذلك النوع يحتمل ان يكون احد الاشخاص فما بالهم يجعلون بجنس من غير تحصيل دون النوع ازاحه بقوله واما المعنى النوعى فانهما يطلب فيه الزيادة تحصيل الاشارة فقط لا التحصيل والتقرير اذ لم يبق له اى للمعنى النوعى تحصيل منتظراً اليها اى الى الاشارة بخلاف بجنس فانه يجب فيه من تحصيل اى سوى تحصيل الاشارة حتى قبل التحصيل الاشارة توضيح الاشارة ان الطبيعة النوعية تحصيله متقررة قبل تقريرها بالعروض المشخصة ذهنية كانت او خارجية فلا يطلب فيها الا التحصيل الاشارة فقط اعني التحصيل الشخصى الذى يمنع الاشتراك وهذا انما يتحقق بعد

اكتناها بتلك العوارض بخلاف الجنس فانه مبهم بحسب الذات والاشارة كليهما فجنس ابهامان واما النوع فببهاام واحد فحسب معنى ابهام الاشارة ومن ثم تسميهم بقولون ان الجنس مبهم والنوع محصل فان المراد بالابهام والتحصيل بحسب الذات فان اللون الذي هو من الاجناس مثلا لا يجوز كونه مشارا اليه اى مشارا اليه كان الا بعد ان يضاف اليه الى اللون معنى آخر وهو الفصل كالعابض للبصر محصل له اى للون فتفكر قوله فنقول الجسم الماخوذ به وتفصيل اى تفصيل الجواب ان الاعتبارات الثلاثة من الاطلاق والتجريد والخلط قد تجري باقيا الى الامور الغير المحصلة ونهى العوارض اللاحقة كالسواد والبياض في المرتبة المتأخرة ونهى تفصيلها اى تفصيل الامور الغير المحصلة اشارته الى وقد تجري الاعتبارات الثلاثة بالقياس الى الامور المحصلة وهى التى ثبتت للشئ في مرتبة قوامه وتقر حقيقة وهى متقدمة على كل حقيقة من خارج فانه لما يلحق ذلك الشئ ذاته كالفصول المحصلة للاجناس فاجسم مثلا قد يؤخذ بشرط لا شئ اى بشرط التجريد بان يؤخذ معناه اى معنى الجسم جوهرا اذا طول وعرض وعمق فقط اى اعتبار ذلك المعنى وحده وانما المعنى بالماخوذ وحده كونه كبحسب الماهية اى لا يحتاج في تقييد ذاته الى شئ آخر حتى اذا ضل الى شئ صار المجموع ماهية اخرى غير الاولى ففى في نفسها ماهية كانه بخلاف الماخوذ لا بشرط شئ فانها ناقصة متفجرة في تحصيلها واتحادها الى ضم امر آخر كذا فى الحاشية وتجبتم في هذه المرتبة لىسمى مادة بان تعتبر اتساقه اى اتساق كسهم بهذا القدر اى يكون الجسم جوهرا قابلا للاعتبار الثلاثة يعنى بلا خط ان هذا القدر معنى محصل تام في نفسه غير محتاج الى ان يضم اليه معنى آخر يحصله ويقرره ويلاحظ استيازه عما عداه اى يلاحظ ان الجسم بذلك القدر ممتاز عن غيره ولا حاجة الى معنى آخر يميزه حتى يكون الجسم في هذا الخط اى في مرتبة التجريد امر محصلا في ذاته فاجسم اذن نظير الانسان مثلا واذا قارنه معنى آخر كالحس والتميز مثلا وهذا المعنى نظير الكاتب العارض للانسان مثلا فانها هو اى معنى الآخر خارج عنه اى عن الجسم غير محصل له فهو اى الجسم بالقياس الى ذلك المعنى الآخر والقياس الى المركب منهما اى من الجسم والمعنى الآخر مادة وجزء متقدم فلا يكمل الجسم على شئ منهما اى على ذلك المعنى الآخر والمركب منهما لان المحل يقتضى الاتحاد والغايرة ولا شك في فقدان الاتحاد في هذه المرتبة لما وعيت ان الجزر يكون منباير للكل ثم اذا اعتبر ذلك الاختتام بحسب الاعيان ففى اى المادة مادة خارجية لفصل بهذا الاعتدال اى بشرط لا شئ صورة خارجية فان بصورة انما يكون على طبق المادة واذا اعتبر ذلك الاختتام بحسب الذهب فعملية اى فمادة عقلية لفصل بهذا الاعتبار بصورة عقلية فعلى هذا المادة العقلية غير اعتبار الجنس فان المادة هى الشئ الماخوذ بشرط لا الاعتدال بجنس هو الشئ الماخوذ لا بشرط ثم نتلو عليك ان تلك الغيرة انما هى بحسب جليل النظر والمشهور وانما هى فموان الماخوذ لا بشرط جنس ومادة عقلية لا تغاير بينهما اصلا وانما التغاير بين المادة الخارجية والجنس فان المادة الخارجية هى الشئ الماخوذ بشرط لا الجنس هو الماخوذ لا بشرط نعم ان اعتبار الجنس جزءا للحد في الملاحظة التفصيلية حقيقة بحيث لا يكمل عليه فصح ان يقال انه مادة عقلية للماهية اى كذا كذا فى الحاشية مع ادنى تغيير وقد يؤخذ الجسم لا بشرط شئ بان يؤخذ ذلك الجسم جوهرا اذا طول وعرض وعمق من غير اعتبار الاختتام اى اختتام الجسم بهذا القدر كما كان الاول ومن غير اعتبار الامتياز عما عداه حتى مرتبط بهن معنى اى قوله اعتبار الاختتام لا بغنى اى قوله غير اذا قارنه معنى آخر فخلطوا به اى الجسم في الجوهر لم يكن المجموع المركب من الجسم والمعنى الاخر جسا ما تقرره انه لو اعتبر الاختتام بهذا القدر كما كان في الاعتبار الاول لم يكن المجموع جسا اى لا يكمل عليه الجسم لما دريت ان الجزر لا يكمل على الكل ومن غير اعتبار عدم الاختتام وعدم الامتياز حاصلا كما لم يلاحظ في هذا الاعتبار الاختتام والامتياز بهذا القدر كما مضى آنفا كذا لم يلاحظ فيه تقييده وهو عدم الاختتام وعدم الامتياز حتى متعلق لعدم الاختتام لا بلفظ الغير لو لم يكن هناك معنى آخر لم يكن هناك جسم معنى حتى يلزم لو لفظ ذلك النقيض انه لو فرض عدم وجود معنى آخر هناك لم يتحقق الجسم بل لوحظ معنى الجسم مرسل اى مطلقا عن اعتبار الاختتام وعدم بحيث ان وجد مع اقترانه اى اقتران الجسم به اى المعنى الآخر بالخلط وعدم اقترانه به كذا كذا اى بالخلط كان جسا فهو اى الجسم في هذا الخط اى جسا واهم بهم في ذاته فانه تصور معناه بلا امر زائد عليه اخل في تحصيل معناه وخارج وان كان في الواقع مقارنا مع الف معان محصلة فانها لا تنفك عن

والاشياء الواقعة وان انما في الملاحظة فيكون جنسا في ذاته لا بشرطية بان يكون هذا القيد معتبرا في الغرض من المعنوي قيل على كل المقابلة
 بالخطا يحصل وعلى المركب في الملاحظة بالتركيب الاتحادى كما هو ودون المركب بالتركيب الانضمامى كما هو كذا في الحاشية وقد يؤخذ بشرط
 هذا هو الاعتبار الثالث وذلك بان يؤخذ الجسم من غير ان يكون في ذلك النوع من الاختلافات الاتحادى دون الانضمامى كما يمكن فحوله في
 نسخ يحصل احراز عن العوارض المادية كالنامى والحساس فيكون كل منهما عين الاخر وعين المركب لفعل كما كان كذا في الحاشية فيكون كل من النامى والحساس
 عين الاخر وعين المركب بالقوة اذ الوحدانية لا بشرطية فافهم وان حفظ قوله ولومع الف معنى آدمى وان تفهمنه كان كجس مقررناى في نفس الامر
 حين يحصل الف معان متبرة من جملة المحصلات فهو اى الجسم جنس حيث تبديلية لم يعتبر بعد تحصيله بها اى بالف معان وذلك لانه لو اعتبر تحصيل
 الجسم بالمعاني المحصلة اعني الفصول لم يبق جنسا بل يكون نوعا ويمكن ان يقال قاله السيد حميد الدين وكان من شر كائناتى المدرس بابل
 وهو في غير هذا التوجيه فادرجته في الكتاب تذكرة له اللهم غفر لي ولجميع اهل الايمان كذا في الحاشية في معناه اى معنى قول المصنف ولومع
 الف معنى ان معنى الجنس لو متصلة كان مع الف معان واخلت في تحصيل نسخ المعنى كجس با هو ذلك المعنى فحسب حيث تبديلية لا تقيدها كالمعاني
 اى المعاني الداخلة في ذلك التحصيل تحصيل الجنس النوعى فان الحيوان مثلا وان كان متصفا بالنامى او الحساس لكنهما لا ينفيدان نوعية
 اى نوعية الحيوان بحيث تعلق لمعنى لا بالنفى لا شىء له اى للحيوان الا التحصيل للاشارة كما هو شأن النوع فتدبر الفرق بين التوجيهين اذ على
 التوجيه الاول يكون المراد من قول المصنف الف معنى المعاني المحصلة التى تكون على تحصيل الجنس وعلى التوجيه الثانى يكون المراد منه المعاني
 الداخلة في نسخ حقيقة الجنس قوله وهذا عام اى تفسير للاشارة كون الطبيعة الواحدة مادة باعتبار اى بشرطية وجنسا باعتبار اى لا بشرطية
 شىء قوله لكن في المركب اى لعل وجهاى وجدا تتعسر على ما قيل ان المادة متحققة في المركب من المادة والصورة كما جسم في نفس الامر
 لا باختراع من العقل فلا يطرأ فيه اى في المركب ظهورا ما ان ما هو مادة متعينة اى بعينها امزجهم ليصح كون جنسا صادق اى يحمل على اى على
 المركب وجنس له باعتبار اخر اى لا بشرطية فوضيغ المقام على ما افاده بعض المتحققين ان بعد علم المركب يعرف بالان مع بالضرورة وذلك
 الجواز ان متعينا العقل يستكشف عن ان يحمل احد المتعنيين على الآخر وعلى الجميع المركب منها ولكن اذا اخلط اخلط بينهما وقطع النظر عن
 التعيين ثم لاحظا من حيث ذاتهما فلا يمنع عن الحمل بينهما بل يوجب كيف ومناط على التغير واخلط وهذه المرتبة جامعة اما اذا وجدنا
 الحمل فوجب وجود مسوطة اعني الحمل والجزء المادى اذا اخلطاه لذلك يكون جنسا بهما شاملا للماهيات المختلفة لكن لا يتيسر للعقل هذه
 الملاحظة بالسهولة بل تتعسر عليه من ثمة كان تحصيل معنى الجنس عسير اى في المركب واما مادته بسيطة اى غير مركبة من المادة والصورة
 كالسواد والبياض فعسى ان يفرض العقل فيه اى فيما ذاته بسيطة هذه الاعتبارات الثلاثة من التعريفية واخلط والاطلاق في نفسه على
 النحو المذكور عيسى ان الحاصل ينشأ في البسيط كالسواد شيئا يقوم مقام الجنس كاللون وشيئا اخر يقوم
 مقام الفصل اعني قابض البصر والمادة له في الخارج بل بحسب اعتبار العقل في كماله التعيين والاهتمام باعتبار المادة فيه اعتبار محض
 وهذا كقول العقل بسهولة فانه تابع لاعتباره ولما في الوجود الخارجى فلا اى ليس في البسيط شىء يكون جنسا وشىء اخر يكون مادة اذ لا مادة
 في الخارج ولذا لا يتعسر ان المادة من المقومات الاعيانية الخارجية كجس من الاعتبارات العقلية الذهنية وفي قوله اى قول المصنف
 اهتمام التعيين وتعيين الماهيات ونشر مرتبة ثم ذكر ذلك بقوله اى جبل المتعنيين المتحقق في الوجود الخارجى اعني المادة بهما باعتبار اى لا بشرطية
 شىء وهو في المركب جعل الماهيات هو من الاعتبارات العقلية اعني الجنس متعينا في الوجود حتى يصير ذلك الماهيات اى للبسيط في الخارج
 وهو في البسيط متعسر ان خبر لقوليه بل التعيين جعل الماهيات في ان كجس ما هو ذاته فان المادة والصورة اى الصورة كجمعية وهذا ما اثره
 الاكثر وان الصد الشير اى الى ان المراد بها الصورة الذهنية وحق ان المراد اى الصورة كجمعية في الجسم لطلق والصورة النوعية في الجسم المتنوع بها

فالتخصيص بأحداهما لا يلائم تحت هذا ان ثبت تفصيل المقام بتحقيق المرام فارجع الى تعليلها المسمى اذا اخذنا لا بشرط شي صارنا جنسا وفصلا اي صارت
 افادة في هذه المرتبة جنسا واصورة فيما فصلنا فلا دخلات اي الاجزاء العينية الخارجية والعقلية الذهنية متحدتان بحسب الحقيقة وانما التمايز
 بينهما بمجرد الاعتبار كالمركب العيني والعقلي فاذا ابرمت الماهية في الذهن باجزاءها العقلية والعينية لا يكون لها اي الماهية
 حقيقتان مختلفتان ذاتا علان علاوة الدخالات العينية انما الرتسا معا في اي في الذهن باعتبار حقاقتها المسئلة اي الكلية ثم الفرق بين
 العلوة وما قبلها ان ذلك سبني على كون الاجزاء العقلية والعينية متغايرتين والامكان التغاير بينهما بالاعتبار والترام ان الحاصل في
 الذهن ليس بي الاجزاء العينية بل بالغاير لا بغير العلوة على ان الحاصل في الذهن هو تلك الاجزاء العينية لكن من حيث الارصال واخذها
 لا بشرط شي فالقرير ان قربان فافهم كذا في بعض الجوانب ثم نقص عليك ان مقصود الشارح من ذينك التقريرين الاعتراض على ما قال
 شارح المواقف ان مجموع الاجزاء الخارجية تمام حقيقة المركب في العقل كما ان تمام حقيقة في الخارج فلو كان له اجزاء عقلية مغايرة لتلك الاجزاء
 لكان مجموعها ايضا تمام ماهية المركب في العقل فليزم ان يكون شي واحد حقيقتان مختلفتان في العقل فانه محال انتهى بان الاجزاء العقلية متوحد مع الاجزاء الخارجية حقيقة
 ومغايرة لها اعتبارا كما ان المركب العقلي والخارجي كذلك فلا يلزم المحال المذكور فذكر قال المصنف في الحاشية من ههنا اي من قوله ان
 ما خذ من المادة والفصل من الصورة والتغاير اعتباري ليوضح اي يظهر ان ما في شرح المواقف من ان المركبات الخارجية ليست لها حدود عقلية
 ولا لزوم ان يكون شي واحد حقيقتان مختلفتان في العقل وانه محال محض نظرا فلا يلزم من تعدد اعتبارات الحى ودقدها وحدود حقيقتها حتى
 يلزم المحذور نعم سلا يلزم تعدد اعتبار اولها مشقة فيفانه من قبيل تعدد الاعتبارات لشي واحد ولا شك في ان هذا التعدد لا يستلزم
 تعدد ذلك شي حقيقة واذا كان كذلك فلا يراد ان الاجزاء الخارجية ذاتيات المركبات الخارجية فلو كانت لها اي تلك المركبات
 اجزاء عقلية ايضا يلزم تعدد حقاقتها انتهى ما في الحاشية اقول تحقيق المقام المقصود من المحاكمة بين ما افاده شارح المواقف وما حققه المصنف
 ان طبائع المقومات المحمولة اي الاجزاء العقلية متحدة مجعلا وتقرر وجودها على عليك ان في التركيب العقلى يكون تحصيل الماهية بعينه فمما كطبيعة
 واحدة الحقيقة لا تكثر فيها ولا تعدد لاني الملاحظة التفصيلية ولا يصح في هذا الملاحظة الانفراد في الوجود وببقا اصدان غيرين يعين مع زوال الآخر
 فالاجزاء المحمولة اجزاء للحدود وعلى خلاف ما يقتضيه طبائع المقومات العينية اي الاجزاء الخارجية اذ يستدل على الخلاف في تمايز
 بحسب تلك الامور الثلاثة من جعل والتقرر والوجود وطبيعة الصورة على الوجود والبيولى في الخارج والصورة العينية حالة فيها فلا يتصور اتحادها
 في تلك الامور كالبيولى اي هيو الى العناصر والصورة المتوادة عليها ولما اى المكون الاجزاء الخارجية تمايزة بحسب تلك الامور تبقى البيولى
 بشخصها مع زوالها اي زوال الصور والتركيب من القسم الاول اي من المقومات المحمولة اتحادى اي ليفية حصول صورة وحدانية معنى هوية
 الحدود التي هي بعينها صورة مجس والفصل كما سياتى في بحث المعرف كذا في الحاشية وبحسب لوجود العقلى اي في مرتبة الحدود
 الحدود كذا في الجاشية والتركيب من القسم الثانى اي من المقومات العينية الصماحى اي بحيث اذا انضمت الصورة الى المادة
 صار المجموع منهما جنسا ويقال لهذا القسم المركب الخارجى المتماثل وبحسب الخارج وهما اي التركيب للاتحادى والاضماحى متغايران
 بحسب الماهية لاستحالة ان يكون شي متحدان على التركيب للاتحادى مع شي بحسب الجعل وفروعه اي التقرر والوجود فاجمع جميع الميزان
 واما كونها فرعين للجعل فظاهر فانها تابعا للجعل البسيط فالشي العلول نفس ماهية محمولة بالجعل البسيط والوجود حكايه عن جوهراته المحمولة
 بالفعل فمرتبة نفس الذات المحمولة بالفعل يقال لها مرتبة التقرر والفعلة ومرتبة الوجودية المصدرية المنفردة منها يقال لها مرتبة الوجود
 ومغايرة لانه على التركيب الانضمامى له اى لذلك الشي بحسبها اي بحسب الجعل وفروعه متماهى اتحادا غير امعا ثم زبدة المرام ان المجس
 لا يفصل لو كانا متحدين مع المادة والصورة لزم اتحادهما بحسب الامور الثلاثة غير على ان المجس والفصل متحدان بحسبها وايضا يلزم غيرهما

لكون الاجزاء الخارجية متحدة بحسب تلك الامور وعلى هذا الالتئاع المتناهيين فالهويولي والصورة من الاجزاء الخارجية للجسم لانها جنس
وفصل له اي الجسم باعتبار ايضا اي في مرتبة لا بشرط شي كما يتوهم متعلق بلهني من ظاهري عبارات القوم ان الخمس مادة باعتبار اي شرط لا
والفصل صورة باعتبار فان قيل لقوله لانها جنس وفصل ايضا كما يتوهم الحز في الحاشية المادة والصورة ههنا اي في عبارة القوم
كذا في الحاشية هي الاجزاء العينية التي يماضي بها الجنس والفصل ويسمى للجزء الاعم مادة لتشبهه بالهويولي من جهة الابهام وللجزء
المساوي صورة من جهة التحصيل لانها اي كجنس والفصل عينها اي عين المادة والصورة تقر في انه ليس المراد من المادة والصورة
الواقعتين في عبارة القوم ما يكون من الاجزاء الخارجية التي ينها تركيب النضام في خارجي بل المراد منها ما يكون التركيب بينهما اتحادا عقليا
ويكون محاذيا للجنس والفصل ما دريت ان المادة والصورة اذا اخذتا بالبشرط شي صارتا جنسا وفصلا الا ترى سند على ان المراد بالمادة
والصورة في قولهم ان الخمس مادة باعتبار الفصل صورة باعتبار غير المادة والصورة اللتين بينهما تركيب النضام
اذا المراد منها امران اخران بينهما تركيب اتحادا يسمي احدهما بالمادة لتشبهه بها من جهة العموم وثانيهما بالصورة لتشبهه بها من جهة خصوص
الى الاعراض كالسواد والبياض والمجردات من العقول والنفوس الموقوفة الاعراض والمجردات من الجنس والفصل عندهم فلا بد لها اي للاعراض
والمجردات من الاجزاء في الاعيان اي الماخوذة بظلال شي هي اي الاجزاء مبدء الانتزاع الاجزاء العقلية هي كجنس والفصل كما يدل عليه اي
على انه لا بد للاعراض والمجردات من الاجزاء في الاعيان البرهان اي البرهان القائم على استلزام التركيب الذي هو التركيب الخارجي وذلك
ان مصداق حمل الجنس والفصل ومنشأ انتزاعها ليس النفس الموضوع ومن البين ان الحيثية الواحدة لا تكفي لان تكون منشأ الانتزاع
المفهومات المتعددة ومصادقا لهما ضرورة ان خصوصية هذه الحيثية المفهوم ليست هي خصوصيتها المفهوم آخر فيجب ان يكون في نفس الموضوع كثر
ويستحيل ان يكون الهويولي التي هي من الاجزاء الخارجية من بقواتها اي من ذاتيات الاعراض والمجردات واللازم انقلاب الاعراض الى الجواهر
لما دريت ان المركب من الهويولي والصورة جسم وهو جوهر وانقلاب المجردات الى الماديات لان الجسم المركب منها مادي فاذا اريد شروع في الناحية
بالمؤلف العيني اي المركب الخارجي ما يكون تاليف النضام كالتيف الجسم من الهويولي والصورة وهما من الاجزاء الخارجية المتميزة جعلا وجودا
وتقرروا هذه الاجزاء ليست مما يماضي بها الاجزاء العقلية المحمولة بل تلك الاجزاء متغيرة بالماهية لها فلا ريب في انه لا يتألف المؤلف العيني من المقومات
العقلية المتعددة في الامور المذكورة تهاى الجعل والتقرر والوجود والا يكون شي واحد حقيقان مختلفان ذاتا احدهما المؤلف من الاجزاء الخارجية
المذكورة آنفاً واخرها المؤلف من الاجزاء المحمولة وهو محال كما حققه السيد السند في شرح المواقف واذا اريد به اي بالمؤلف العيني ما يكون تاليفه
اتحادا اي يكون التاليف من المقومات المحمولة المتعددة جعلا وتقررا ووجودا فهو على ما بينه المصنف وغيره من المتحققين من ان الخمس ماخوذ
من المادة والفصل ماخوذ من الصورة والمركبات الخارجية لها واحد وعقلية اذا اجزأه العينية متحدة مع المقومات العقلية بالذات وانما التغاير
بينها باعتبار فانها اذا اخذت بشروط لا شي كانت اجزاء خارجية غير محمولة واذا اخذت بالبشرط شي كانت اجزاء عقلية محمولة الا ان صطلحا
وقع على طلاق الاجزاء الخارجية على قسمين الثاني منهما اي التركيب النضام في الجسم بمعنى المركب من الهويولي والصورة مركب
خارجي ليس له جنس والفصل كما حققه شارح المواقف من ان الجسم بالمعنى المذكور مركب تركيبا النضام ما فلو كان له جنس وفصل يلزم تعدد الناحية
ذاتا والجسم بمعنى الاستداد الجوهري اي الصورة الجسمية يجوز ان يكون الجسم بهذا المعنى مركبا عقليا بان يكون الجوهري جنسا له اي للاستداد الجوهري
ويكون الاتصال الحقيقي لا الاتصال الاضافي بمعنى كون الشئ نفسه مصداقا للمبدء فضلا اي للاستداد الجوهري فالتركيب الذي تفرع على ما سبق
استلزم التركيب الخارجي من الاجزاء الخارجية لا بمعنى الخارجية المتعددة في القوام والوجود والجعل بل التي هي مبادئ الجنس والفصل لاستحالة
دليل على ذلك الاستلزام كون الحيثية الواحدة مبدء الانتزاع صورته تاليفه ومصادقا عطف على قوله مبدءا لما فيجب ان يكون في نسخ قوله

وهما المادة والصورة الماخوذتان بشرط لا شيء لا المشهورتان مطابقتان اي للمجلس الفصل ونقص الصفات الواجب تعالى اذ هي ح
 انها متغايرة تصدق على ذات بسيطة تحت جهة واحدة وهي وجوب الوجود وتفصيل النقض على ما ذكرنا في التعليق المرضي ان الدليل المذكور
 لا يستلزم بين التركيبين من قبض صفات تعالى كالحياة والعلم والقدرة فانها مفهومات متعددة منتزعة عن ذات الواجب تعالى وبظاهر انشأ
 انتزاعها وصدق حملها ليس الا ذات البسيطة فكما ان الواجب جلبت اسما ومع كونه بسيطا منشأ لانتزاع المفهومات المتعددة فكذا
 يجوز ان تكون حقيقة بسيطة في الخارج منشأ لانتزاع المجلس الفصل ومصادقا لهما من غير فرق وازاحة بحر العلوم قدس سره بانه فرق
 بين انتزاع الكثرة عن الواجب تعالى وبين انتزاع المجلس الفصل عن الواحد فان المجلس الفصل داخلان في حقيقة المنتزعة عنه ونيتهم ان من حيث
 انهما داخلان وفيه الغوص من الانتزاع لا يعقل الا اذا كان في الخارج شيان في حقيقة الذات بخلاف الاوصاف الواجب تعالى فانها محو من
 منتزعة عن نفس الحقيقة الواجبة وهي مصادقا والاحتمال في فافهم ثم لما كان دليل الاستلزام بين التركيبين المذكور انفا منتزعا
 بصفات الواجب تعالى فاقام عليه الشارح دليلا آخر بقوله اقول بوجود المعنى المشترك كالجوهرية بين الحقائق المختلفة كالعقول والنفس
 والاجسام الطبيعية فانها كلها مشتركة في انما هي وجدت في الخارج كانت لاني موضوع برهان قطعي على وجود ذاتي مشترك بينهما
 اي بين الحقائق المختلفة هو ان المعنى المشترك مبدأ لاخذه اي لاخذ الذات المشتركة ومطابق محله بحقيقة سوار عد ذلك المعنى المشترك من جوهرية
 اي ذاتيات تلك الحقائق اي الحقائق المختلفة او عرضياتها اذ لا بد من الانتباه الى طبيعة ما هي جوهرية من الجوهرات المشتركة واذا اجمعية
 مثلا مبادئية بالحقيقة للعقول والنفس فاستبان انه دخل في الحقيقة اجمعية امر آخر يخص به تمايزت عن المجرىات وذلك الامر مبدأ لاخذه
 والمبادي هي الاجزاء الخارجية فثبت المطلوب ثم ان اختلج في صدر كل الكلية ايضا مشتركة بين الكليات فيكون مبدأ لاخذه من فيلزم
 ان لا يكون الجوهر نفسا عاليا لا مشتركة لكل الكلية بينه وبين قول العرض هو كما ترى وبكذا الجوهرية مشتركة بين زيد وعمر وغيرهما فيكون سببا لاخذه
 المجلس فيلزم ان لا يكون الانسان نوعا سافلا فلو فقهه بقول الشارح هذا لاي كون المعنى مبدأ لاخذه ليس بمتقابل في المعاني التي بازائها مبادي
 في نفس الموضوع بها اي بالمعاني بحسب العين او كانت هناك حقيقة هي نابعة من باب مصلها اي مصل المبادي كما في لوازم المادية فاحتمل
 اقتضاه للملزم وللوازم كاقضاء الاربعة للزوجية تقوم مقام التام من حيث يترتب عليها الاثار وكاعدام الملكات كعدم البصر في القوة
 الاستعدادية التي هي في الموضوع نابعة من باب مصل المبادي المتقرة لا اي ليس كون المعنى مبدأ لاخذه من الاضافات لوجهة اي التي ليس
 بازائها مبادي متقرة ولا هناك حقيقة قائمة مقام مصلها كالكلية والجوهرية فلا يرد الاختلاج بها وان اوهم ان الوجود مشترك بين الواجب
 والممكن فيكون جنسا لهما فيلزم ان يوجد في الواجب عز شأنه مبدأ لاخذه واذا حقيقة تعالى مبادئية بحقيقة الممكن فلا بد وان يدخل في حقيقة ذات
 امر آخر يخص بكون سببا للاختياز عن الممكن وهو الفصل فيوجد بازائه مبدأ لاخذه فيلزم تركيبة تعالى من الاجزاء الخارجية فافهم بقول الشارح
 وانما الوجود بازاء الحق الخاضع تعالى وهو عينه وانتزاعهم عن المجازات اي الملكات لا رتبة لها به تعالى من حيث صدورها عن النفس ذاتها ما هي هي
 لما وجدت ان الممكن بالذات وباطل الحقيقة وليس بينهما في مرتبة نفسها فالوجود ليس مشترك معنوي في الواجب والممكن حتى يلزم جنسية ويؤول
 الى المحذور فلا يلزم اشتراكهما اي مشترك المجازات مع الواجب تعالى في امر جوهري هو بازاء الوجود حتى يلزم تركيبة تعالى عنه والاضايل على ما يقتضاه
 من التنافي بين التركيب الاتحاد والتركيب الانضمامي اتفاهم على ان مادة الاصطفت جميعا سقطت وهو في اللغة اليونانية بمعنى الاصل كالفصل
 في اللغة العربية فالعناصر الاربعة من حيث انها يتركب منها المركبات تسمى سطقات ومن حيث انها تخلل اليها المركبات تسمى عناصر ومن حيث انها
 اجزاء للمركبات تسمى اركانها ومن حيث ينقلب كل منها الى الآخر تسمى هول الكون والفساد وتغايرت بالذات لمواد الافلاك لما تلي عليها من صور العناصر
 لا تستدعي بل تبدل بخلاف صور الافلاك فانها لا تبدل بل هي لازمة لها فلو كانت ميولا لها واحدة لزم ان تكون الهيولى الواحدة مستديرة بصور

الفصل في الكليات الخمس
منه قوله

وغير مستدرة بهما هذا خلف وكذا مادة كل فلك غابرة بالذات مع مادة فلك آخر لما بقي عليك ان يقول كل فلك نوع على صفة منحصر في فرد واحد
ولما هو يولي العناصر الاربعه فاشخص احد انحصار نوعها فيمع اشتركا اي اشتركا لافلاك والعناصر في ظهوره الجبرمية فاشخصا واحدة فيها فلو كانت الماهية
هو الجنس باعتبار اي الاشياء في ولو كانت الصورة هو الفصل باعتبار اي الاشياء في يلزم عموم الفصل اي كونه الفصل عام من جنس شخص
الجنس اي كونه الجنس خاصا من الفصل والتالي باطل لما دعيت ان الامر بالعكس فالقدم مثله واما الملازمة فيسيانها ان مادة العناصر
مثلا متحدة بهما لا توجد في الافلاك وهي متحدة مع الجنس فجنسها ايضا كذلك الصورة المتحدة مع الفصل توجد فيها فيلزم عموم الفصل وخصوص
الجنس في الوجود فيكون الفصل الواحد حصلا الاجناس كثيرة وهو كما ترى فان الفصل الواحد لا يحصل الا جنسا واحدا ومن ذب في ان كاشية
ذهب صدر المدققين واتباعه الى اتحاد الهيولى والصورة في القوام والوجود مطلقا الا في حالات القين والابهام فلا فرق عنده بين الجنس
والفصل في البسائط والركبات الطبيعية ورده المحققون كما بين في كتبهم انتهت الى ان التركيب من الهيولى والصورة اتحادا في الوجود
كما هو الحق فقد اتركب سبطا اي تباعد عن الحق وتجاوز عنه لا ينبغي لنوع على الانسان كيف يجوز ذلك اي التركيب الاتحادا في مع بقا الهيولى
بنشخصها وروال الصورة الجبرمية كما يشاهد في الكون الفساد واستحيل زوال احد الامرين المتحدين جلا وتقرر ذلك الزوال في الصورة التي
مع بقا الامر الاخر بعينه اي الهيولى فتفكر لعل اشارة الى انه لا استحالة في زوال احد المتحدين مع بقا الآخر بعينه الا ترى ان شجرة اذا قطع ثمرها
فاما مع بقا جسمية توصف بان تلك الاستحالة ممنوعة اما قرع سمك ان المركب بالتركيب الاتحادا في يعدم من حيث انه عين احداهما يبقى من حيث
انه عين الآخر كالشجر مقطوع فانه يعدم من حيث انه نام ويقع من حيث انه جسم قوله وحده ان كلية آه توصف اي توضيح الكل ان مفهوم الكل
باعتبار نفسه جنس للشيء فانه ما هو في مفهوم الجنس مفهوم الكل ذاتي لها فمتشا صدق قولنا كل جنس كل هو ذات الجنس ضرورة ثبوت الذات
للذات وباعتبار الحق حقيقة جنسية بآي بالكل نوع من الجنس يعني ان صدق الجنس على الكل ليس باعتبار الذات حتى يلزم المحذور بل
بالعرض لان مفهوم الجنس عرضي لما تحته وصدق العرضي انما هو مبدأ الاشتقاق فصدق باعتبار قيام الجنسية بالكل وتوزيعه على كل ان
اعنية الكل من الجنس باعتبار الذات وخصيته منه باعتبار عرض معنى جنسية له فالاعنية والاختصاصية باعتبارين لا باعتبار واحد وانما الحكم
بوجوده الاذاك والاحكام كالعموم والخصوص تختلف باختلاف الاعتبارات كالذاتية والعرضية قوله ومن ثم قيل آه اي لولا معرفة الاعتبار
فيه من زالي تقدير المضان اي لفظ المعرفة في قول المتن لولا الاعتبارات بطلت معرفة احوال الموجودات فان استدلالا على تقدير المضان
معرفة اي معرفة الاعتبار لا ذريعة اي وسيلة لمعرفة احوالها وبآي اي معرفة احوال الموجودات المحل في الحاشية اي معرفة الاعتبار لا ذريعة
لانفسها بدون المعرفة انتهت قوله وذلك اي كون الكلي معروضا للشخص دليل تقسيم آه اي تقسيم الكل الى الجزئيات توصف اي توضيح كل
انه اي الكلي شخص موجود بوجودات شتى مختلفة جميع شئيت فان حاولت اي قصدت بقوله فهو اي الكلي شخص انه معروض للشخص مسلم
ولا ينافي كونه اي كون الكلي شخصا بهذا المعنى كونه اي كونه الكلي على اي كونه معروضا للشخص بدلا للشركة اي في الجزئيات ودارا
وان حاولت انه اي الكلي مجموع المركب من الماهية والاشخص ممنوع فان سدد المنع الموجودية لا تستوجب دخول اي جزئية الشخص في الموجود
فان الماهية النوعية مع موجوديتها عارية عن الشخص في مرتبة نسخ الحقيقة وان متصلة كان هو اي الشخص متمم لهويتها اي هوية الماهية النوعية
الشخصية على غير مرتبة بغير التار المتشابهة وتشديد اللام بجماعة من المتأخرين حيث زعموا ان نسبة الشخص الى النوع كنسبة الفصل الى
الجنس في التقسيم والتحصيل فكل الفصل مقوم بحصول الجنس فكذلك الشخص مقوم بحصول النوع وبصير النوع قابلا للاشارة توصف اي ان التام
زعموا ان الشخص امر زائد على الماهية النوعية ونسبته الى النوع كنسبة الفصل الى الجنس فزيد مثلا عند هم مركب من الماهية النوعية والاشخص
وكما يصير الجنس لفصل متمم من اشارة كات جنسية كذلك يصير النوع بالشخص شخصا متمما من اشارة كات النوعية فذوات الاشخاص عندهم

مختلفة باحقيقة المختصة كل منها وهو اي الشخص في نفسه او شخص مادي في الماديات البتة ومجرد في المجردات واذا كان في الماديات ما
فيلزم عليهم اي على المتأخرين بعض علم الواجب تعالى عن الجزئيات المادية تعالى الله عما يقول الظالمون علوا كبيرا او بمعنى علمه تعالى عن تلك
الجزئيات تشيع عليهم فبذلك انهم ينكرون كون علمه تعالى محيطا بجميع المعلومات كيف لا تشخص عندهم امر مادي في الماديات وقد ريت في بالرس
السالف ان علم الماديات انما يتأتى بذريعة الحواس وهو تعالى منزوع عنها فلزم عليهم انهم يمتنعون علمه تعالى بالماديات فالتشيع لازم عليهم
قطعا ومن جهنا لا حرج ان ما وقع في بعض السابق في بيان التشيع من انهم يمتنعون علم الواجب بالمجردات انتهى فغيره سهلنا بحيث يدل
لفظ الماديات بالمجردات فاوكد ولكن الجواب عن ذلك التشيع بان تخصص العلم المطلق سواء كان حضوريا او قسما مائيا في كونه توسط الحواس ممنوع
فهم انحصار العلم المحسوس في ذلك المقبول او مسلم فله تعالى سواء كان بالمجردات او الماديات حضوريا كما قال علمه تعالى بهما اي بالماديات
حضوريا من حيث استنادها اي بالماديات اليه تعالى اذا ما وجوده بالمعلولية بذات ثلاث من الانحاء الثلاثة المتحققة في العلم بحضوريا فيكون مطلقا
ان الممكنات كلها بطيئة الذات والوجود بالقياس اليه تعالى فله على ثلثه بالماديات والمجردات باسرها بالمعلولية لا انشائي اي حصوله في حقها
الى توسط الحواس فسقط التشيع في سواها حتى ان يزعم المتأخرين ليس بصحيح فان تشخص لو كان جزاء وداعيا في حقيقة تشخص فاما ان
يكون جزاء احتيايا او خارجيا او ثالثا فيكون تشيعا بطل فالمقدم مثله لا بطلان لشيء الاول فلا يشترط ان يكون تشخص محولا فيقال ان
تشخص هو كثر اى ما بطلان الثاني فلا يشترط ان يكون تشخصا بطل فالمقدم مثله لا بطلان لشيء الاول فلا يشترط ان يكون تشخص محولا فيقال ان
هنا فاستبان ان الحق باذهب اليه القدر من تشخص الشيء نفس وجوده الخاص بذاتها اثرها في الوجود الخاص غير داخل في قولهم الموجودات
فذلك التشخص ليس به اصل في تمام حقائق الاشخاص على خلاف منطوق المتأخرين بمعنى انه يصير اي بالتشخص ممتازا عما عداه كما ان يصير
مصدر الآثار لا بمعنى انه يصير الشيء بالتشخص بحيث يقع فيه الشركة بين كثيرين وهذا يحصل من نحو الوجود في اللزوم والحق للصورة الذهنية فمن
اي الجاعل يجعله اي يجعل الشيء موجودا بالوجود الخاص بجعله شخصا او بالعارضات اللاحقة للشيء من الكم والكيف والالين والوضع فعدا من
المشخصات ليس على سبيل الحقيقة كما تقر لدى المحققين قال في الحاشية في الجواب لا يتم على اصل المسألة لان المرسل هو ايجاب
كالشيخ الرئيس فهو الى ان علمه تعالى بالممكنات ارتباطا لا حضوريا وقد اولا من قبلهم تاويلات ركيكة كما يظهر لمن تتبع كتبهم انتهى فلما
المجردة لا يمكن انتشارها في الجزئيات تفصيله على ما ذكرنا في تعليق الرضي ان المجردات لها حقيقة محضة وتعلق واحد بها لعدم تعلقها بالمادة
فمع الموجودية والتشخص نفسها المجردة اذ ليس لغيره داخل في اقتضائه التحين فيقتضيه نفس الماهية المجردة فلذا انحصر نوعها في فرد واحد ولا
الماهية مادية يتعدى افرادها بحسب تعدد الاستعدادات التي لها ذاتها وهي حقيقة انشار الله تعالى وما ذكره اي المتأخرون من انما
التشخص مع كونه جزاء التشخص الموجود شخص بذاته لا يطابق هو لم حيث قلوا لا يستطيع ان يذكر ذاكر شيئا موجودا محكما خارجا عن المقولات
العشر فليس للممكن سواء كان شخصا او غيره فردا لا يكون له ماهية نوعية فكيف يتم كون تشخص شخصا بذاته ثم قول تاويل آخر لما ثور للقدور
تزييف لم يزعم المتأخرين الذي هو شخص بذاته اي مبدأ الاستيلاء نفسه وتخصه عيني ناجب لذاته ووجوده عين ماهية فان ما شان ذلك
المذكور يقرر ويتبين من حقيقة خلاف الممكن فانه لما كان من خيار الذات فلا بد وان يكون وجوده مستندا الى الغير فلا يكون شخصا بذاته انما
هو الا القيوم الواجب بالذات وهو بعينه ذهب القدر يعني اذا كان وجوده تعالى تشخصه عين ماهية فلا محالة يكون التشخص عين الوجود وبذلك
هو المأثور من القدر فاخر ولا يمكن من الممتزج اي الشاكين فيه قوله وكل حقيقة آه اي سواء كانت نوعية او جنسية او فضلا او خاصة او عرضا
سواء اخصت عبارة عن الحكمي المعنى العام المذكور انما هي التقييد اضافيا كان ذلك التقييد كجوانية الفرس او توصيفا كالجوان الناطق
واذا اعتبر التقييد ايضا اي مع اعتبار التقييد يصير الحكمي فردا لا حصة وبها اي الحصة والفرد اذ ان اعتبارا بان لان التقييد الذي هو امر اعتبارا

قال في الحاشية
بعبارة اخرى
من الافاضة والحق
وفيها ما هو من الله

جمل جز فيها ومن البين ان اعتبارية الجز مستلزمية لاعتبارية الكل فيكون ان اعتباريين تمام الماهية المختصة فيهما اي في اخصته والفرد
 هو ذلك الكل في نوع حقيقي لهما وهذا هو المطلوب ولما اشخص هو الكل مع جزئية القيد اشخص فقط على مذهب اي مذهب المتأخرين كما
 عرفت او معروض اشخص على التحقيق وهو مذهب القديس اشتم ان اختلف في مصدر ان الكل اذ كان نوعاً حقيقياً بالنسبة الى اخصه فلا يصح
 اختلاف الكليات بالنسبة والنوعية وغيرهما فلا يستقيم تقسيم الكل الى خمس فادفعه بقول الشارح والتقسيم الى خمسة انما
 هو بالقياس اليها اي الى الشخص بان يقال ان الكل بالقياس الى اشخاصه اما جنس لهما او نوع وهكذا بالقياس الى اخصه والفرد قوله على
 الماهية آية قيل القائل جلال المحققين في شرح التهذيب اريد بالماهية امر معقول فيلزم ان يكون كلياً لما وعيكت ان الحاصل في العقل الذي
 هو المراد من المعقول لا يكون الا كلياً فيخرج الشخص فان مدركه هو الحواس لا العقل وبقي الاولوية المذكور في تعريف النوع الاضافي يخرج الصنف
 وهو الكل المقيد بالقيد العرضي سواء كان صنفاً للنوع الحقيقي كالانسان الروحي والجنس كالحیوان المباشي وذلك مما اثره الاثير الابر
 ثلما فانهم الملبية والدين حيث انقضى ان قيد الاولوية اجتزاع عن النوع مقيساً الى الجنس البعيد اذ النوع لا يكون نوعاً الا بالقياس الى جنسه القريب
 في التخصيص في التعليق المرضي فان جعل الجنس اي حله عليها اي على ماهية الصنف ليس بالذات بل بواسطة النوع كالانسان مثلاً فان الامر
 الثابت للخاص والعام كليهما يستند الى العام او لا سواء كان ذلك الامر ذاتياً كحيوانية الثابتة للرومي فانها لما ثبتت حقيقة للانسان لا دخل
 فيه للحيوانية خصوصاً ما عدا ما عدا كالمشي فان عروضه الحقيقي هو الحيوان دون الانسان فان من ملام عرضته هو الحيوانية دون الانسانية فخصه
 الانسانية ملغاة لا يستند ذلك الامر حقيقة الى ما هي شئ هو اي ذلك الشئ يطابق ذلك الامر هو اي ذلك الشئ الا اعم من حيث هو
 الا اعم اذ الخصوصية ملغاة في المصدق وهذا الحكم اي الامر الثابت للخاص العام يستند اليه اعم الذاتي والعرضي ولا تخصيص له بالذات في علم
 كان يتوهم ان يتوهم ان العام والخاص كونهما يتحدان في الوجود فكيف يستقيم القول بان ثبوت شئ لاحد بما علة المشهوره لا آخر دفعه بقوله لكن في
 مرتبة تحمل اي الحكاية دون مرتبة المصدق اي الحكمي عنه فان فيه اي في المصدق وحده بجهة اي اتحاداً بمحضها بين العام والخاص زبد
 الدفع ان الاتحاد بينهما انما هو في مرتبة المصدق واما في مرتبة الحكاية فمكاشاة الكلام ليس الا في هذه المرتبة يقول لو اريد بالماهية لكان
 في تعريف النوع الاضافي ما به شئ هو هو يخرج الصنف لا الشخص اما الاول فلان الصنف امر اعتباري بخلاف ما به شئ هو هو فانه موجود واما
 الثاني فلان الشخص يصدق عليه ما به شئ هو هو ويستند اخراج الشخص الى قيد الاولوية فان قول الجنس على الشخص انما هو بواسطة النوع
 كذا في الشيعية هذا التفسير شهير ولانه لو اريد بالماهية الامر المعقول يستند اخراج الشخص اليها بان مدلولها الا لزامي هو اكلية الشخص
 ليس ككل ليدل عليه ليزم اعتبار ذلك الا لزام في التعريف مع انه قد تقرر في مقره ان الا لزام في التعريفات مجهور فادرك وقد يقال ان
 على ذكر الاول ان بعضهم خرج الشخص بقيد الماهية بمعنى الامر المعقول الذي هو مدلول التزمي اكلية ان وجوب اكلية للمعقول اي الحاصل
 في العقل غير بين اي ظاهر الجواز لتعلق الجزئي بالمجرد توضيح الاعتراض على ما ذكرنا في التعليق المرضي ان الشروط في الا لزام هو اللزوم الذي
 بمحضه كون المسمى بحيث يحصل تصوره في الذهن حصل تصور اللازم فيه ونظائر ان الامر المعقول مقيساً الى اكلية ليس كذلك اذ لا يجب
 كونه كلياً لما وعيكت من جواز تعلق الجزئي بالمجرد فما استقام سنا وخرج الشخص الى قيد الماهية بالمعنى المذكور هذا ولو اريد بها اي بالماهية
 ما يقال في جواب ما هو يخرج الصنف والشخص معاً فانها لا يقال ان في جواب ما هو فلا حاجة الى قيد الاولوية لا يخرج الصنف عند من يقول بكون
 الماهية بمعنى الامر المعقول ولا يخرج الشخص عند الشارح المرجح لكون الماهية بمعنى ما به شئ هو هو وايضاً لا حاجة الى قول الماتن في جواب ما هو
 التي بها اي بالاولوية يخرج يعني ان ذلك القيد يخل فالواجب حذفه السافل الذي هو نوع الانواع كالانسان نسبة الى العالي كالجسم الناعم
 مع ان السافل من افراد النوع الاضافي فبذلك قيد الاولوية يلزم ان لا يكون تعريف النوع الاضافي جامعاً لافراد هذا والتفصيل في التعليق

اذ حللنا على السافل بواسطة المتوسط الاول وبالذات ثم قد لاج بما القى على روعك ان لها هية ثلثة معان الامر العقول الى
 العقل في العقل واما الشيء فهو ما يتعال في جواب ما هو والى كل منها ذهب في اهرب للمختار عند الشارح هو المعنى الثاني فاحفظ قوله وبينما
 اني بين النوع الحقيقي والاضافي عموم من وجه اه قال المصنف في الحاشية هذا هو المعنى من وجه هو الحق نظر الى مضمونها في بادي الرأ
 واما النظر الدقيق فيقتضي الاطلاق اى النسبة بينهما عموم وخصوص مطلقا فكل نوع حقيقي مندرج تحت جنس فلا يتحقق مادة افرق حقيقي
 عن الاضافي والدليل عليه قوله فان كل حادث ولو متصلة ذاتيا يسبق اى متاخر مادة بالضرورة الوجودانية والمادة والجنس متميزان
 ومتغايران اعتبارا فكل حادث مسبق بجنس ايضا فيندرج تحت الجنس فلا يوجد نوع الا يكون داخل تحتها فصار كل نوع حقيقي نوعا ثانيا
 ولا عكس وهذا هو العموم المطلق على ما عرفت في الدرس السابق ولا يرد النفس الناطقة تقرير الايراد ان النفس الناطقة نوع وغيره داخل تحت
 الجنس لتجربا عن المدة فهو النوع الحقيقي بدون الاضافي فانهم ساس الاطلاق فانما لا نقول بتجربا اى تجرد النفس الناطقة من كل وجه
 لتكون غير داخل تحت جنس بل هو بين بين اي بين التجرد وبين عدمه يعنى انها مجردة فاما مادية من حيث التعلق بالبدن فهو مادتها وجنسها
 كليهما بقوله فلها حظ من الجسمانية التي هي مادتها وجنسها فصار كل نفس الناطقة من هذه الحاشية داخل تحت جنس فان دفع الايراد ولا يرد العقول
 العشرة تقرير الايراد ان العقول انواع مجردة عن المادة فلو كان لها جنس لم يفرقها بالمادة لما دريت من اتحاد الجنس والمادة فاستبان
 ان العقل نوع غير مندرج تحت جنس فوجب النوع الحقيقي بدون النوع الاضافي فانما لا نسلم دليل لعدم الوجود كونها اى كون العقول انواعا تحصل
 كالانسان الفروق غير ما بل العقول انما هي مراتب عقلية يعتبر العقل بمساو كلياته للعالم سواء في ترتيب انما لفيض ليست بموجودة في الخارج فموضعها
 في ترتيب انما لفيض مثل توسط الانسان المتوسط التي هي من المراتب العقلية ولما كان لقائل ان يقول ان النقطة نوع بسيط لاجرم لها
 فلو كان لها جنس لم يزم تركيبها وهو كما ترى ففى نوع حقيقي للاضافي فيكون العموم بينهما من وجه لا مطلقا وقعة بقوله واما النقطة فعلى تقدير وجودها
 في الخارج فغير من المنع وهو ان لا نسلم وجود النقطة في الخارج فانها متوهمه في طرف الخط وهذا ما اتراه الشيخ المقتول حيث قال الاطراف
 هو موجوده عند انقطاع صوابها فانه ليس هناك شيئا يدركه في النهايات بل النهاية انقطاع الامتداد وليس امر ينقطع الامتداد
 فانما هي بسيطة خارجا فقط اى ليس لها اجزا خارجية واما بساطتها فهنا ايضا اى كما انها بسيطة في الخارج فممنوع كيف والحال ان البساطة
 مطلقة اى محسب بغير الخارج والذين كليهما من خواصه تعالى اى ليس غير تعالى بسيط كذلك انتهى حاشية الماتن اقول المقصود منه
 ترخيص ما قال المصنف في الحاشية من ان كل حادث ولو ذاتيا يسبق بالمادة على ما حققه الحكماء الراسخون في العلم ان قولهم كل حادث
 مسبق بالمادة يخفى على الجواهر الزمانية لا الاحداث الذاتية المسابقة اى المساوية لا المكان الذاتي فان كل ما هو ممكن ذاتي فهو حادث ذاتي
 وكل ما هو حادث ذاتي فهو ممكن ذاتي فالمصنف في بل عن هرب الفلاسفة حيث عزم فزعم مسبقية الحادث الذاتي ايضا عن المادة مع انها مختصة
 بالحادث الزماني وحده فان تعاقب وجوداتها الممتدة في الزمانية وتخصيصها بالازمنة بان بعضها ما وجد اليوم وبعضها من بعضها عدا
 وبكذا اذا لم يكن كل واحد من التعاقب والتخصيص من تعاقب اى جانبها كجاء الحق بل محبته للاستواء بنسبته الى الازمنة بأسرها وعموم فمضمونه
 تعالى فلا بد وان يكون ذلك التخصيص في جانب المعلول كما بينه بقوله فلا يتصور الا بان يكون هناك مادة لها استعدادات متغايرة متباينة
 والبعد بالقياس الى وجود الحادث المزمون بها اى بالاستعدادات وذلك لما دريت من ان للنقطة استعدادا البعد للصورة الانسانية
 من استعداد العلاقة لها وللنقطة استعدادا بعيدا تلك الصورة من استعداد المصنعة لها لا المكان الاستعدادى الذي هو عبارة عن استعداد
 محل الحادث وهو امر موجود قبل وجود الحادث وذلك الاستعداد غير باق بعد خروجه الى الفعل لما وعيت ان الاستعداد لا يجمع مع الفعلية بل
 يحتاج خبر لقوله فالامكان الاستعدادى الى المادة قبل خروجه اى خروج الاستعداد الى الفعلية للاحتياج الامكان الذاتي الى المادة الذى

هو بسيط فانه عبارة عن سلب ضرورة الطرفين ملبا بسيطا فينقذه السالبة البسيطة والمراد بالمادة ههنا اي في قولهم كل حادث
 زائلي فهو سبق بادة بجم الموضوع ان كان الحادث عنهما كالسود والبياض فمادته هو الموضوع عنى الجسم المعلق على الحادث ان كان نفسا فمادتها
 هي البدن الذي يتعلق بنفسه كما يصرح به الشارح بعينه او الميولي ان كان الحادث صورة فمادتها هي الميولي الاول التي هي جوهر ليس ذاتة
 مستقلة ولا منفصلة وحتى في حالتها الاتصال الانفصال فمادة النفس اي ما يتعلق به نفس بها اي بالمادة هو البدن ليس البدن جنسا لها
 اي للنفس فيكون النفس نوعا حقيقيا لا اضافيا فتحقق العموم من وجه فان نفس من الامور المعبرة في نسخ اي اصل الحقيقة والبدن مقياسا
 النفس ليس كذلك تسليم ساطة النقطة خارجا فقط لاذ ههنا يطل ما تقدم من كلامه يعني ان كلام المصنف في هذا المقام ينقض كلامه فيما
 تقدم وهو التعاكس لزوم بين التركيبين يعني ان كلامه السابق يدل على ان التركيب الذهني مستلزم لتركيب الخارجي وبالعكس بخلاف كلامه
 ههنا فانه مطلق على ان النقطة بسيطة في الخارج ومركبة في الذهن من جنس الفصل وعليه اي على التاكيد تنفرع فيما نقل عنه اي عن المصنف
 في الحاشية البطلان ما ذهب اليه السيد السند في شرح ما واقت من ان المركبات الخارجية ليس لها حدود عقلية فتذكر ان القى عليك في الدرس
 السالفه كالانريد عليه والقول بان البساطة مطلقا اي ذهنا وخارجا من خواصه تعالى معنى انه لا سبيل الى الاثنية في ذاته تعالى وفي صفاته
 تعالى حتى لا يرب للشك فيه المقصود من ذلك القول البطلان الدليل الذي اورد المصنف في الحاشية على ان النقطة انما هي بسيطة في الخارج
 دون الذهن من ان البساطة المطلقة بمعنى كون الشيء بسيطا في طرف الخارج والذهن معان خواصه تعالى بما تفصيله في بعض محاشي ان
 البساطة المطلقة تطلق على معنيين احدهما عدم التعدد والكثرة وثانيهما عدم الاجزاء فان اراد ان البساطة المطلقة بالمعنى الاول فليس
 الواجب تعالى فيسلم اذ لا تعدد ولا كثرة في ذاته تعالى ولا في صفاته لكنه لا يستلزم ان لا يكون غيره تعالى بسيطا بمعنى عدم تركبه بالجنس
 والفصل وان اراد ان البساطة المطلقة بالمعنى الثاني من خواصه تعالى فمنوع كيف ستعلم ان الاجناس العالية والفصول كلها بسيطة
 بهذه المعنى فحاز ان يكون النقطة ايضا بسيطة بذلك المعنى وهو ما دمن قال ان الاسكان ساس التركيب يعني ان مراد من التركيب في هذا
 القول هو التركيب بمعنى التعدد والتكثرة لا بمعنى وجود الاجزاء كما ان التركيب ساس الاسكان تخفيض المقال ان كل واحد من الاسكان التركيب
 بمعنى التعدد والتكثرة متلازمان في كل ممكن متعدد وتكثر وكل متعدد وتكثر ممكن اما وعيت ان في الممكن ثنائية وتكثر ابا اعتبارا بهية ووجود
 وصفاته واما بمعنى ان البساطة باعتبار الاجزاء مطلقا اي ذهنا وخارجا من خواصه تعالى فليس كذلك فان الاجناس العالية والفصول كلها
 بسيطة مطلقا بهذا المعنى اي عدم الاجزاء واما ببساطة الجنس العالي فلانه لو كان مركبا لزم ان لا يبق العالي عاليا لما وعيت ان الجنس العالي
 لا يكون في ذاته جنس وجميع الاجناس واما ببساطة الفصل فلانه لو كان مركبا لزم تركيب الماهية من الاجزاء الغير المتناهية وهو كما ترى
 ثم شرع في ترتيب ما ذكره المصنف في الحاشية من ان يقول مراتب عقلية وليست انواعا تحصله بقوله واما الاستدلال على اثبات القول
 فذكر في صحف في القاموس الصحيحة للكتاب ج صحائف ومجف لكتب نادرة لان قيل لا تنجح على فعل انتي القوم ان شئت تحقيق الامر فارجع
 الى التعليق المرفي ثم اقول بوني الاطلاق اي كون النوع الاضافي اهم مطلقا من النوع الحقيقي على ما قال المعلم الاول ارسلوه وهو ان لا يستطيع
 اي لا يقدرون ان يذكروا شيئا بوجوده امكنا خلا جاس المقولات العشرة التي هي اجناس عالية للوجودات الممكنة كما ان جواب قوله اي لا يطلق
 وجميعها من ماهية نوعية الا وتندرج تحت جنس ما تفكر فان اختلف في صدره ان لم يلزم من اندراج كل ماهية نوعية تحت جنس ما كون الماهية المجردة
 مادية مما اعني عليك ان الجنس والمادة متحدان فيلزم من ثبوت الجنس لها ثبوت المادة قطعاً فانه بالفاذه في الحاشية بقوله ولا يلزم من
 كون المجزوءا في المادة التي هي الجنس بشرط لا غير الميولي كما حققنا سابقا انتهى ثم ان في سوسك جنود الوهم بان قول المعلم الاول ينقض
 بالوجود فانه بسيط فكيف يصح اندراج تحت جنس ما ولا يلزم كونه مركبا فان المقولة جنس عال وكل ما له جنس فله فصل فادفعه ما ذكره في الحاشية

الآخر في قوله واما الامور الاعتبارية الانتزاعية كالوجود مثلاً فلا كلام فيها واما الكلام في الحقائق الموجودة انتهى قوله كالوجود آه قال المصنف
في الحاشية الوجود لا ينس له والا فاما ان ينصف بالوجود فيكون الكل صفة للجبر لكن لا يكون ذلك الجبر صفة لنفسه بل يكون صفة لساير الاجزاء
فلا يكون العارض بتمامه عارضاً او بالعدم فيلزم اجتماع النقيضين انتهى قد يستدل على بساطة اى بساطة الوجود بانه لو كانت له اجزاء لكانت
انقساماً فاما اى انقسام الاجزاء المبالى بالوجود فيكون الكل صفة للجبر فان الوجود هو الكل وجزؤه اذا كان يتصفا بالوجود وصار صفة وعارضاً له
الجبر لكن لا بسبيل لعروض امر اى كل جبر مستلزم اى استلزام هذا العوض اما عرض الشئ لنفسه هذا على تقدير كون الكل صفة وعارضاً
لجميع اجزائه اذ من جملة الاجزاء ذلك الجبر ايضا فيكون متصفا بنفسه وعارضاً لها وهو كما ترى والا يلزم خروج الشئ عن نفسه لكون العارض
خارجاً عن المعرض بالضرر المستحيل وهو ان لا يكون بينهما اى بين العارض والمعرض تغاير صلاً اى بالذات ولا بالاعتبار للزم كونه
اى كون الجبر بما هو جبر عارضاً ومعرضاً بنفسه تفصيل المقام ان عروض الشئ لنفسه على ضربين جائز وتحييل اما الجائز فهو ان يكون
بين الشئ نفسه تغاير اعتبارى كالامكان فان العارض فيه صفة لمعرضها فاحصة وعارضه والمعرض ما هي حصته له وبير الشئ رخصة
تغاير اعتبارى لاعتبار التقييد في الحصة دون ذلك الشئ ففي هذا الضرب يكون المعرض نفس الشئ كالامكان في العارض حصته كالامكان
الامكان في الاستحييل فهو تالم كمن فيه تغاير صلاً بين العارض والمعرض ههنا كذلك كما علمت انقسام ان الجبر بما هو جبر عارض
ومعرض جملة الامران حيث يتبين العارض والمعرض واحدة واما ان لا يكون عطف على قوله اما عروض الشئ لنفسه العارض بتمامه عارضاً هذا
على تقدير كون الكل صفة وعارضاً لساير الاجزاء سوى ذلك الجبر الذي فرض الكل صفة له او بالعدم عطف على قوله اما بالوجود فيلزم اجتماع النقيضين
اى الموجود المطلق والمعدوم المطلق ثم لما كان مستوهم ان يتوهم ان اجتماع النقيضين على ضربين جائز وتحييل فاجاز عبارة عن ان يكون احدهما
عارضاً للآخر والمستحيل عبارة عن تحققهما في ثالث لا ريب ان اللازم ههنا هو الاول والثاني فان الجبر اذا اقص بالعدم فمنع من كل
فيلزم كون الوجود وجوداً او عدماً ازا لاشراح بقوله في الحاشية اذ الكلام في بساطة الوجود المطلق والتزويد بين انقسام اجزائه بالوجود المطلق
او بالعدم المطلق فالوجود المطلق لكونه موجوداً ذهنيّاً يصدق عليه الوجود المطلق فعلى تقدير كون اجزائه معدوماً مطلقاً يصدق عليه المعدوم المطلق
ايضاً لعدم الاجزاء فيلزم اجتماع النقيضين مستحيل ففكر انتهى قوله فيما اذ الكلام في بساطة الوجود المطلق آه هنا كله ما هو مما افاده المحقق الهو
في حاشيته على شرح المواتع قوله فيما لكونه موجوداً ذهنيّاً لان الوجود من المعقولات الثانية ولان الشئ المطلق لا وجود له في الخارج قوله فيما
يصدق عليه الوجود المطلق لما وعيت ان المطلق يتحقق فزاد قوله فيما يصدق عليه اى على الوجود المطلق قوله فيما المعدوم المطلق ايضا
اى كما يصدق عليه الوجود المطلق قوله فيما فيلزم اجتماع النقيضين مستحيل اى يصدق الوجود المطلق والمعدوم المطلق في ثالث غنى الوجود
الكل هذا التفصيل في التعليق المرئى ثم تلقى عليك ان الشارح انما اخرج الكلام في الموجود المطلق والمعدوم المطلق لان الموجود من وجه
ليس ينقص للمعدوم من وجه بل انما التناقض بين المطلقين فادرك وقيل اى عرض عليه اى على الدليل الناهض على بساطة الوجود والاعتقاد
هو المحقق الدواني في الحاشية القديمة ان عنيته ايها المستدل بكون العارض بتمامه عارضاً وجوب عروض اجزاء العارض بتمامه
اى بتمامها المعرض بانه يعرضه جميع اجزاء العارض فينتقض ذلك بالكثرة فان الوحدة التي هي جزؤها باعية عارضة للمجموع المعرض للكثرة
بل الوحدة عارضة لجزءه اى جزئاً للمجموع تفصيل الانقراض ان الكثرة عارضة للمجموع فيقال انه كثير مع ان الوحدة الحقيقية التي هي جزئاً للكثرة
غير عارضة للمجموع الذي هو معرض للكثرة لانه ليس بواحد حتى بل الوحدة عارضة لجزء المجموع فاستبان ان كون جميع اجزاء العارض عارضة
للمعرض غير واجب انت تعلم جواب عن ذلك الاعتراض باختبار شق الاول انقراض الكثرة ساقطاً عن جهله وجهه ان عروض الكثرة والمعدوم
نفس الطبيعة من حيث هي اى اى مطلق الطبيعة لا اى ليس معرض الوحدة الطبيعية الواحدة ولا اى ليس معرض الكثرة الطبيعية والكثرة والا يلزم

تقدم الشيء على نفسه فان الواحدة والكثرة لو كانتا عامرتين للطبيعة من حيث الوحدة والكثرة كما نرى المحقق الدواني ان من ان يكون تلك الطبيعة قبل عروض الوحدة والكثرة لا واحدة وكثرة فيلزم تقدم الوحدة والكثرة على نفسها وهو كما ترى فإلحاق ان عروض الوحدة والكثرة هي الطبيعة من حيث هي هي فتملك الطبيعة كما انها كثيرة كذلك هي واحدة ايضا وان عنيت وجوب عروض اجزائه اى اجزاء العارض بانفس المعروضات بجزئيه فلزم ان الوجود عارض بجزئيه وجزؤه بجزئيه ولم يجز افروض الشيء لنفسه غير لازم فلا يتم الدليل على بساطة الوجود واجب عنه المجيب المحقق الاول في الحاشية القديمة وهذا الجواب باختصار الشق الثاني بان يجب الانتباه الى جزر الاجزائه واللا يلزم التسلسل في الاجزاء الموجودة وهو كما ترى فالحذو زى حاله وهو اعمروض الشيء لنفسه او عدم كون اجزاء العارض عارضة للمعروض بالجزء ورد الراد ايضا المحقق الدواني في الحاشية القديمة بان وجوب الانتباه الى الانتباه الى جزر الاجزائه في الدخالات العينية اى الاجزاء الخارجية مسلم الا يلزم عدم تناهي الاجزاء وهو محال وجوب الانتباه الى الاجزاء الذهنية ممنوع فانها اى الاجزاء الذهنية تحليلية اى صالحة لتحليل العقل الكل الى الاجزاء ويجوز ان يكون التحليل غير واقف عند حد لا يتجاوز كما في اجزاء الجسم والجواب عن ذلك الرد ان النزاع في غير الاجزاء المتعارية يعنى ان النزاع في هذا التحليل ليس الملقى بالاجزاء الغير المقاربية فانه لو فرض الوجود المطلق مركبا في الخارج فانما يتحقق فيه اجزاء غير مقاربية ولا تسلسل فيه حتى يتم المنع الذي ذكره الراد بقوله وفي الذهنية ممنوع واما اجزاء الجسم في مقدارية وعدم التناهي بمعنى لا تقف عند حد تحقق فيها وهذه الاجزاء خارجة عما نحن بصدد قياس على اجزاء الجسم قياس مع الفارق وان المقصود من الدليل المذكور لاثبات بساطة الوجود اثبات بساطة الخارجية اى نفى اجزائه الخارجية فانه لو كان المراد منه نفى الاجزاء الذهنية لم يتم ذلك الدليل لان مبنى استحالة الشق الاول من الدليل على ان القصاص جزء الوجود بالجزء مستلزم لعروض الشيء لنفسه انما يتحقق في الاجزاء الخارجية فانه لا يلزم من اتصاف شيء بامر اتصافه بجزءه الذهني حتى يتم ذلك العروض وذلك لما وعيت ان الجسم يتصف باسوداد ولا يتصف بقابض البصر الذي هو جزء ذهني للسواد وبمنزلة الفصل له وانسرفيه ان الجزء الخارجي جزء حقيقة لكونه مغاير للجزء الآخر ولكل ذاتا ووجودا فان اتصاف الشيء بامر مستلزم لاتصافه بجزئه الخارجي لما دريت انه جزء حقيقة فلو لم يتصف ذلك الشيء بالجزء الخارجي لم يتصف بالكل تماما بخلاف الجزء الذهني فانه ليس جزء حقيقة فلا يلزم عدم الاتصاف بالكل وهي اى البساطة الخارجية مستوجبة للبساطة العقلية اى الذهنية بناء على احتلازم بينهما فيجب الانتباه في المقومات الذهنية فسقط قول الراد وفي الذهنية ممنوع فالحذو والمذكور ياق على حاله ايضا اى كما وجب الانتباه في المقومات العينية فاستبان بساطة الوجود بساطة ذهنية ايضا ثم رتب ذلك الجواب بقوله اقول اثبات البساطة الخارجية بنفى الاجزاء الخارجية للوجود التي بازائها الاجزاء العقلية اى تلك الاجزاء الخارجية مبادى الاجزاء العقلية التحليلية منشأ لانتزاعها لما افطنت في الدرس السالف من انها اذا اخذت بالبشرط شيء كانت اجزائه عقلية معبرة بالجنس والفصل محمولة على الكل المؤلف منها واذا اخذت بشرط لا شيء فهي اجزاء خارجية معبرة بالمادة والصورة غير محمولة على الكل المؤلف منها والتركيب من هذه الاجزاء الخارجية يستلزم التركيب الذهني وبالعكس بهذا البرهان وهو انه لو كانت للوجود اجزاء بلكان القصاصا بالوجود والجزء مستغذرا ذهني اجزاء متحدة تحليلية والكلام فيها بعينه الكلام في الاجزاء العقلية فالحكم بنفى تلك الاجزاء الخارجية ينافي القول بعدم استلزام اتصاف الشيء بغير اتصافه بجزئه الذهني مع القول باستلزام اتصافه بالاتصاف بجزئه الخارجي فانها متحدان لا فرق بينهما الا بالاعتبار بار وكل منهما موجود بوجوه واحد ومتحد مع الكل وزيدة المرام ان ذلك الدليل ان لم يتم في الاجزاء العقلية لم يتم في الاجزاء الخارجية ايضا فالحذو لم يكن ان اثبات البساطة الخارجية بذلك البرهان متعذر بل ارياب نعم ثبت البساطة اى بساطة الوجود بالبرهان المذكور بالقياس الى اجزاء خارجية متميزة بحسب الحمل والوجود وكل منهما هوية هيا يتنازع هوية الآخر وهذه الاجزاء الخارجية لا يحاذيها الاجزاء العقلية ولا يتجانس اى لا تسلي البساطة المذكورة فالحكم بالحق على وجهك انه لا يستلزم من نفى تلك الاجزاء الخارجية ونفى الاجزاء الذهنية ان ليس من مآثر الجزر

تلازم حتى يلزم من نفسها فيها كما لا يخفى ولا يخفى عليك المقصود منه تمام الدليل النابض على اثبات بساطة الوجود بأبطال الاجزاء العقلية انه اذا كان المقصود من الدليل البساطة العقلية وبتفريع عليها البساطة الخارجية بنفي الاجزاء الخارجية التي يحاذيها الاجزاء الذهنية بناءً على دليل المتفرع على التلازم بين التركيبين واعتبار التزويد بين الشقين بحسب الصدق اى المحل لا يحسب الانصاف وذلك بان يقال لو كان للوجود اجزاء متفرعة على بعضها الوجود او لا فعلى الاول يلزم مساواة المحل للجزء بحسب الحقيقة لما تقر ان الوجود ذاتي لما يصدق به عليه فيكون صدقه عليه بالذات لا بالعرض وعلى الثاني لم يبق الجزاء جزاءً لما دريت من وجوب التصديق بين الكل والجزء العقلية يتم جواباً لاذ الدليل المذكور بناءً على ان الوجود ذاتي لما يصدق عليه كما يدل عليه البرهان من ان كل كلى بالنسبة الى حصصه نوع حقيقى لها ولا مرتبة في ان الوجود والمصدرى افراده حصصية فيكون نوعاً لها وصادقاً عليها بالذات لانه دليل لتامة الدليل يلزم من اى حين اعتبار التزويد بحسب المحل اما مساواة المحل والجزء بحسب الحقيقة هذا للزوم على تقدير كمال الوجود على الاجزاء اولاً لم يكن الجزاء جزءاً بذاته على تقدير عدم ذلك المحل فما وقع في التعليق المسمى من لفظ الانصاف هو بمعنى المحل فلا يتوهم ما توهم فادرك لوجوب التصديق اى المحل بين الكل والعقل والجزء العقلية ثم ان احتياج في ذلك انما قد سلمنا ان الوجود يطين على ما تحته من الجزئيات صدقاً ذاتياً لكنه لا يلزم منه ان يكون صدقه على اجزائه الذهنية ايضا كذلك بل يجوز ان يكون صدقه عليها بالعرض لا بالذات انما يدل على كون صدقه ذاتياً في صورة صدقه على الجزئيات لاني صورة صدقه على الاجزاء ولا لارتباب في المغايرة بين الجزئيات والاجزاء في ارضه بان اجزاء الوجود من جزئياته لكونه من الامور العامة فكون صدقه ذاتياً على الجزئيات مستلزماً لكون صدقه ذاتياً على الاجزاء فيلزم مساواة المحل والجزء هذا توضيح لما في الحاشية ثم اعلم ان القانون المذكور اى بالجنس له فصل له كذا في الحاشية يعنى الفصل انما يميز الشئ عن المشاركات بحسبه لا غير مبنى على امتناع تقوم الماهية من امور متساوية ما ان يكون كل منها فضلاً للماهية بان يميزها من المشاركات الوجودية وذلك الامتناع لان المركب لذى ليس فيه امر بهم والمحصل بل يكون فيه امران محصلان كما في تلك الصورة لا يكون مركباً عقلياً لان معنى التركيب العقلى تقييد احد الجزئين بالآخر من حيث انه يحصله ويقره اى حقيقة ويجعله منطبقاً على شئ موجود بان يكون متضاماً اليه كى مضى تحقيقه في الدرس السالف فتذكر الامر حيث انه امر ينضم الى امر فيحصل منهما ثالث وهو المجموع وذلك اى التقييد المذكور ليس الا فيما فيه احدهما من عام بهم بخمس وخاص يحصل له بفصل وتعيين هو اى العام لهم به اى بالخاص المحصل ففكر فانه دقيق اشارة الى ان الجزئين لتقوم الماهية من امور متساوية لا يسلطون انحصار المركب العقلي في المركب الذى تركيبه من امر بهم وامر محصل لانه عين التثنية لا فيه هذا تفصيل في التعليق المسمى قوله خمس امر بهم آه قال بهميار الذين قد يعقل اى تصور معنى بهما يجوز ان يكون ذلك المعنى نفسه شياء كثيرة وهى الانواع كل واحد منها عين ذلك المعنى المبهم في الوجود وذلك المعنى هو خمس فيضم اليه اى الى ذلك المعنى معنى به هو الفصل بعين وجوده اى يقره حال المقال ان الفصل على خمسة محمول على معنى ان الطبيعة بحسبه اذا حصلت في العقل كانت امر ابها متروكاً بين شياء كثيرة هو عين كل واحد منها بحسب الخارج وكانت غير منطبقة على تمام حقيقة واحدة منها فاذا انضم اليه الفصل تعين نزال عنه الابهام والتزود ويطبق على تمام حقيقة واحدة من تلك الاشياء هذا التفصيل في بعض الجوانب ثم ان سوسك جنود الوهم بان الفصل لو كان متضاماً الى خمس فيحصل النوع كما ذكره بهميار للزم تركب النوع منها فيكونان من اجزاء النوع فلا يصح حل الخمس والفصل عليه وهو كما ترى لما وعيت ان المركب العقلي ليس مركباً حقيقة والاجزاء العقلية ليست اجزاء حقيقة فهى ليست اجزاء بالقياس للحقيقة بل بحسب الحقيقة لكونها محمولة عليه ومحمولة مع جعلها وجوداً فالوجود واحد يمكن تحليله الى هو متكررة في الملاحظة التفصيلية اى للتحقق كذا في بعض الجوانب واما تقرير التوهم على ما ذكرنا في التعليق المسمى فهو ان قول بهميار فيضم اليه معنى اخذ ال على ان الفصل على الوجود خمس كيف والمتبادر من ضمها شئ الى شئ هو كون الاول على الوجود الثاني مع ان هذا غير مختار عند المصنف والشارح فازحه بقوله اقول انضمام الفصل الى الخمس ليس على حقيقة لا عيناً ولا ذهنياً حتى يتم التوهم بل انضمام معنى ان العقل يعتبر اى يعتبر متضمناً اى بالفصل على نحو تعيين الشئ اى تحصيله بعد الابهام

وهو غير ورن عن ذلك المعنى باعتبار انه اى الفصل فيه اى منضم في الجنس ومنه الفصل علة لتحصيل المعنى الجنسي وتكميله اى تبيينه نوع واحد من تلك
 الانواع التي كان الجنس صالحا لكل واحد منها لاعلة لوجوده اى وجود الجنس عينيا كان ذلك الوجود اود هذا كما توهم متعلق بالمعنى لا بالمعنى
 بعض الناس من طاهر عبارات الاسلاف لفظة الاستيلاء بينهما اى بين الجنس والفصل بحسب الوجود ثم تقرير المرام ان الفصل لو كان علة
 لوجود الجنس في الخارج لكان استغيارين في الوجود واستغيار محل بالمواطاة وهو كما ترى ولو كان علة لوجود الجنس في الذهن لزم عدم تفصل الجنس
 بدون الفصل وهو خلاف من القول لمادريت ان الذهن بعقل معنى احد المنفرد افقولا لفظة الاستيلاء علة لعدم كون الفصل علة لوجوده في الخارج
 ولم يقرض عدم كونه علة لوجوده الذهني لظهوره اولالاكتفاء بما سبق منه كذا في التعليق المضي نقلا عن بعض التعاليق والحق في تحرير المرام
 ان يقال ان الفصل ليس علة لوجود الجنس سواء كان ذلك الوجود خارجيا اود هينيا فانه ليس للجنس وجود متاخر لوجود الفصل حتى يحصل الاستيلاء بينهما
 والعلة يقتضي التنايز بين وجودي العلة والمعلول واما التمايز بينهما بحسب التعيين والابهام فلا يكفي للعلية في الخارجى او الذهني ومنه استبان
 ان قول الشارح لفظة الاستيلاء بينهما بحسب الوجود علة لعدم كون الفصل علة لوجود الجنس خارجيا كان اود هينيا ولا تخصيص كذا في القول بالوجود
 الخارجى فقط قد رتب اذ ادريت هذا فلا يذرب عنك ان مراتب التكميل اى تكميل الفصل للجنس تختلف بحسب اختلاف مراتب الاجناس فان لكل
 مرتبة من تلك المراتب تكميلا على حدة على فقها للجنس العالي كالجوهر ايهام عظيم ينقص هذا الابهام مراتب مختلفة قربا وبعدا مبلغا الى آخر
 نهاية التكميل النوعي وهذا التكميل لا يتحقق الا في النوع السافل كالانسان بضمام فصل بعد فصل كالقابل للابعاد والنيامي واحتساب
 والناطق فيضم الناطق بلغ الجوهر الى حد التكميل النوعي فلم يبق الا بهام في مرتبة التكميل النوعي الذي هو النوع السافل لا بحسب كونه
 مشارا اليه على التعيين لعني لم يبق له محصل منتظر في مرتبة ما يسميه الابطال بالاشارة بحسب الوجود الخارجى بالقياس الى الاشخاص الخارجة
 وان استعصب اى استشكل عليك امر اتحادهما اى اتحاد الجنس والفصل مع المادة والصورة المتمايزتين في الوجود وتفصيل الاستعصا
 انما كانت المادة والصورة تمايزتين بحسب الوجود ومن ثم قيل ان الصورة علة لوجود البيولى في الخارج وقد ثبت عندكم ان الجنس الفصل اتحاد
 معهما فلم يزل التمايز بين اتحاد مع المادة اعنى الجنس وما يتحد مع الصورة وهو الفصل فيحقق عليه الصورة لوجود الجنس وهو
 باطل عند الشارح فيقال اى فيجيب ان باهما اى المادة والصورة تمايزتان لاتحادهما اى مع الجنس واول الفصل كما مر تحقيقه من ان المادة
 والصورة على نوعين احدهما اى تمايزه بحسب جعل وتوابعها البيولى والصور المتواردة عليها وليس هذا النوع ماخذ للجنس الفصل متحدة حالان التميز
 منها انضامى بحسب الخارج والاصح حل احدهما على الآخر ولا على الكل وتاينهما ما اى غير تمايزه بحسب الجعل وفروع الاجزاء والعينية المحاذية للجنس
 والفصل والتركيب منها اتحادى بحسب العقل فلا مشقة في اتحادهما مع الجنس والفصل وحمل المقال ان التمايز بينهما وجودا غير لازم حتى يلزم المخدورفا
 وان يحصل عليك الامر بانه يلزم ح اى حين كون المادة والصورة المحاذيتين للجنس الفصل متحدتين في الوجود غير متمايزتين في تصادق اى حل
 الاجزاء الخارجية التي يطبقها الاجزاء العقلية ويلزم حملها اى حل الاجزاء الخارجية على المركب منها وذلك لتصادق طل بالاجماع للاتحاد في الوجود
 دليل للزوم لتصادق لعني ان من لا يحمل وهو الاتحاد في الوجود يتحقق في الاجزاء الخارجية المحاذية للاجزاء العقلية فيلزم حمل بعضها على البعض بل على
 المركب منها وهذا اللازم كما ترى فيخرج اى يقع بان مجرد الاتحاد في الوجود ليس منطوقا لصحة الحمل حتى يلزم حمل تلك الاجزاء الخارجية بل يراه اى
 مناط الحمل ان ينسب وجودى الذاتى اى الذات ووجود المعروض الى الذاتيات ناظر الى ذاتى الذاتى والعوارض ناظر الى المعروض فيلزم
 مرتبة مرتبة متعلق بقوله ينسب منها اشياء باسمها اى ما هيئات مستقلة الفوق اتحادا في الوجود بالذات ذاتى الذاتيات او بالعرض ذاتى
 في العرضيات فالاول هو محل الذاتى والثانى هو محل العرضى لا اى ينسب من حيث انها البعض اى اجزاء الواح الوجود كما ترى في الاجزاء المتعددة
 المتحددة مع الجسم في الوجود مع عدم حملها فاتها والمادة والصورة التي هي متحدة مع الدخالات العقلية من هذا القبيل اى من حيث انها البعض

مفهوم
 مافوق
 مافوق
 مافوق

للوامد الموجودة لا اى ليس اتحاد المادة والصورة المذكورتين من حيث انها لم يمتزجان مستقلة عن بعضها البعض في الوجود كما في طبائع الحيوان
ناظر الى المنفى الى المنفى فاختلافه الحق ثم توضيح الازاحة ان مناط الحمل ان يكون المحمول الموضوع ما يمتزج بتقديس التقى اتحادهما في الوجود
فقد واحد منهما بان لا يكونا ما يمتزج بتقديس التقى فاختلافه الحق ثم توضيح الازاحة ان مناط الحمل ان يكون المحمول الموضوع ما يمتزج بتقديس التقى اتحادهما في الوجود
لكنها ليست بطبائع مستقلة بل انما كلاهما من حيث انها باعاض الطبيعة مستقلة فالصورة والمادة انما لا احاطان من حيث انها جزآن للثبات
فلا يصح جعلها أصلا بخلاف الجنس في الفصل فانه لما وجد فيها الاستقلال مع اتفاق الاتحاد في الوجود فيصح الحمل بينهما قوله فلا يكون الفصل فرع على
عليه الفصل لوجود الجنس وتصلبه على تفسيرى لوجود الجنس المقصود منه ازالة اختلاف عسى ان ينتج في المصدر من ان تجوز عليه الفصل لوجود
الجنس بمصادم بالنقض في الدرس السالف من الفصل على لتصلب المعنى الحسنى للوجوده عينا كان او ذهنا وتقرر الازاحة ان المراد
من وجود الجنس هو تميزه ولا شك ان هذا صير من سبق من الفصل على لتصلب الجنس فلا مصادمة فروعا خمسة لاربعة كما زعمها البردوانى
جعل قول الماتن قول الجوهري هو مسئلة على حدة احد ان لا يكون لما هية واحد فوجه بيان اى ذاتيان احدهما جنس مشترك بينهما اى من تلك
الماهية وبين نوع ما والاخر فصل العاى للماهية يميز ما عن ذلك النوع ثم انعكس الامر بالقياس الى نوع آخر بان يكون ذلك الفصل جنسا
لتلك الماهية مشتركا بينهما وبين نوع آخر ويكون ذلك الجنس فصلا للماهية يميز ما عن النوع الآخر كما ظن جماعة ان الناطق بالقياس الى النوع
الحيوان فصل الانسان بالقياس الى الملك جنس لحيوان بالعكس فانه بالقياس الى انواع الحيوان جنس للانسان الى الملك فصل له
فكان فصل الجنس جنسا للفصل والالكان كل منهما على الآخر وانه دور توضيحه اذ اقرر ان الفصل على لتصلب الجنس فلو كان فصل الجنس جنسا للفصل
الكان ملو لا يلزم كون شئى الواحد ملو لا وعلة وانه دور محال فاما الجواب عن التمسك بالناطق فموان كان المراد به هو الجوهري الذى له ادراك المعقولات
فهذا ليس مشترك بين الانسان والملك اذ مصادق هذا المعنى في الانسان عير الصورة النوعية وهى مخالفة للماهية النوعية للملك وان كان المراد به
هذا المعارض عير مفهوم بالقوة ادراك المعقولات فهذه المفهوم وان كان مشترك بين الانسان والملك لكنه ليس فصلا للانسان بل هو اثر من آثار فصله
ويجوز اشتراك المتخالفين نوعا في عارض واحد فافيه ان كلا منهما عام ومبهم من وجه وخاص وحصل من وجه آخر فكل منهما اى من الجنس الفصل
باعتبار الخصوص رفع ابهام الآخر من حيث العموم فلا دور لوجود جهتي العموم والخصوص فاختلاف باثنين المجتدين قانع لاساس الدور والحوار
المجيب المحقق الهوى ان الجنس مبهم وفصل محصل من حيث فانهما لا بشرط شئى تقرير الجواب ان ذات الفصل مع عزل النظر عن خصوصية محصل
لذات الجنس مع قطع النظر عن عمومها وابهامها فتحصل انها هوى بين الذاتين لا دخل فيها للخصوص والعموم لئلا يلزم الدور واختلاف جهتي العموم والخصوص
وهى اى حيثية الذات لا بشرط شئى حيثية واحدة اذ لا تعدد في ذاتي الجنس فصل صلا وانما جاء التقدم من العموم والخصوص لا دخل لهما فيما نحن فيه
فالذات لا يلزم قطعاً وقه يقال في الاستدلال على انه ليس بين الجنس والفصل عموم وخصوص من وجه فكيف في تقويم الماهية جهة ابهام احدهما
وتحصيل الآخر فحيوان يقوم لما هية الانسان من جهة اذ عام مبهم والناطق مقوم لها من جهة اذ خاص محصل له فكيف في تحصيل الماهية الانسان
واحدة في كل من الحيوان والناطق فليس بين الجزئين من حيث الجزئية عموم وخصوص من وجه فبين تلك الاجزاء في الحقيقة عموم وخصوص
مطلقا لا من وجه كما ظن علاوة لا ابطال تركيب الماهية من امرين يكون بينهما عموم وخصوص من وجه انظر الى الكثرة كل جهة اى جهة العموم
والخصوص من كل واحد منهما اى من الجنس والفصل لا يلزم استغناء الشئى عما هو مقوم له اى ذاتي لذلك الشئى وهذا اللازم باطل في الماهية ومثله
وتقرر علاوة انه لو كان بين اجزاء الماهية عموم وخصوص من وجه لكان في كل منهما همتان لا ارباب في ان الجهة الواحدة من كل منهما كفى
في تقويم الماهية ولا يستقر في هذا التقويم الجهة اخرى فيلزم الاستغناء عما هو مقوم لها وهو كما ترى والثاني اى التفرع الثاني من الفروع
الخمسة اشتمل على تقديره على الفصل لتصلب الجنس ان يكون شئى واحد فصلان في مرتبة واحدة واما بحسب المراتب فلا امتناع في ان كانا طبقا

والجسم النامي والقابل للابعاد فان الاول فصل للحيوان والثاني للجسم النامي والثالث للجسم المطبق والرابع للجوهر والتوارث والعلل
لما دريت ان الفصل علة مستقلة على معلول واحد انما اعتبر قيد الاستقلال لان بقدر العلة الناقصة بما نزل لفصل وحده وان كان علة
ناقصة الا ان مع باقي الامور المعبرة علة مستقلة واما اعتبار وحدة المعلول فانه اذا تعدد المعلول فتوارث تلك العلة جاز عليه الا ترى الى
افراد نوع واحد فانه يوجد بعضها بعلة وبعضها بعلة اخرى لاكتفاء دليل الاستقلال كل من الفصلين فانه لو لم يكن كل منهما في تحصيل الجنس
بل يكفي مجموعهما فلا يتعد لفصل اذ المجموع فصل واحد وكل منهما اي من الفصلين في تحصيل الجنس وايضا دليل آخر على البطلان ان يكون شيئاً
فصلان في مرتبة واحدة يلزم الاستغناء عن الذاتي وهذا الاستغناء بطر ووجه للزوم منه بقوله لاكتفاء احد هما اي لفصلين في التقويم فالفصل
الاخر لا حاجة اليه في التقويم والتفريع الثالث من الفروع الخمس ان الفصل الواحد لا يقوم الا نوعاً واحداً ولا يلزم اثران لا ميسر وهو الفصل
وهما اي الاثران جنسا ذينك النوعين والتالي بطلان المقدم مثله وهذا الدليل انما يتم اذا كان الفصل القريب بسيطا فالاولى ان يستدل بانه
ان يقوم الفصل الواحد للنوعين يلزم ان يتخلف عن ذلك الفصل معلول غير الجنس لا جنس كل من النوعين لا يوجد في النوع الاخر ولا يلزم كون النوعين نوعاً
واحد لما دريت ان اختلاف الذات باختلاف الذاتيات واتحادها باتحادها فاذا كان الجنس القريب والفصل القريب للنوعين احداً فهما متحدان
بالذات مع انه فرض انهما مختلفان فاذا كان جنسان للنوعين في نوعهما فصل واحد فيلزم ذلك التخلف المستحيل اذ التفصيل والتحقيق في التعليق المسمى
وايضا دليل آخر على البطلان ان التقويم جواز العكس اي كون الفصل جنسا وكنس فصلاً ايوجب الترجيح من غير مرجح يعني القول بفضلية ما فرض فصل
دون القول بفضلية ما فرض جنسا ترجيح بلا مرجح وهو كما ترى فلا يكون للنوعين مختلفين فصل واحد ثم جواز كون الفصل جنسا لانه لو كان الفصل الواحد
نوعاً للنوعين فيكون ذلك الفصل مشتركاً بينهما والجزء المشترك بين النوعين هو الجنس فاما جواز كون الجنس فصلاً فانه لا بد وان يكون لكل واحد من هذين
النوعين جنسا على حدة غير مشترك بينهما والذات لا يلزم خلاف الفرض كما دريت بتفصيله آنفاً فيكون كل واحد من هذين النوعين مميزاً لوجوده في نوع دون نوع وهو
المميز للفصل ولا يخفى ان هذا الفرع اي الفرع الثالث كان هو الفرع الاول لانه اذا جاز كون الجنس فصلاً وبالعكس كان كل واحد منهما علة للآخر
وانه دور وان شئت ان يتكشف لديك وجه التشبيه فارجع الى التعليق المرضي والفرع الرابع انه لا يقارن الفصل الاجنسا واحداً النوعين
اذا كان الفصل علة للجنس فلا يقارن الاجنسا واحداً لانه لو قارن جنسين فيكون علة لهما فيقوم نوعين في مرتبة واحدة لا استحالة ان يكون
نوع واحد جنسان في مرتبة واحدة فيلزم ح تخلف للمعلول عن علة انت تعلم ان هذا التفريع والتفريع الثالث مشتركان في الدليل فاشيت
اسمها بعينه اثباتاً للآخر وهذا معنى قوله وهذا اي الفرع الرابع متفرع على الثالث وقد يقال استدلالاً على التفريعات المذكورة والقابل للمحقق الدوام
في الحاشية القديمة انك اذا عرفت ايها المخاطب الاتحاد بين الدخالات العينية اي الاجزاء الخارجية اعني المادة والصورة والدخالات العقلية
اعني الجنس والفصل وذلك لما فطنت ان الجنس هو المادة الماخوذة بالشرط شي لفصل هو الصورة كذلك ليس عليك استنباط الفروع الثلاثة
المذكورة اما سهولة استنباط الفرع الاول فهو انه لا يكون فصل الجنس جنسا للفصل فينبه بقوله لا امتناع صيرورة المادة صورة وبالعكس ولو
في حقيقتين مختلفتين بل ولو في حقيقة واحدة وبالعكس الى حقيقتين مختلفتين اما الاول فكما حيوان بان يكون مادة للفرد صورة للانسان اما
الثاني فكما لناطق بان يكون للانسان مادة بالقياس الى الملك صورة بالقياس الى الفرس هكذا في حاشية الحاشية للمحقق المسمى على شرح هو
واما سهولة استنباط الفرع الرابع وهو ان الفصل لا يقارن الاجنسا واحداً فافاده بقوله ويمكن ان يكون بحقيقة واحدة مادان وصورة
واحدة ووجوب الاستنباط بين فانه لو جاز ذلك لصح تحصيل الصورة الواحدة للمادة والكثرة وهو كما ترى واما سهولة استنباط الفرع الثاني فذكر بقوله
او صورتان مادة واحدة في درجة واحدة لا امتناع تحصيل الصورة الواحدة للمواد المتكثرة دليل لا امتناع ان يكون بحقيقة واحدة مادان وصورة واحدة
ولا امتناع ترتيب الشيء الواحد على عتين مستقلتين دليل لا امتناع ان يكون بحقيقة واحدة صورتان مادة واحدة ففي العبارة نشره مرتباً كما ترك

استنبط الفرع الثالث لرجوعه الى الاول ثم زعم الشارح مثال المحقق الدواني بقوله ان اراد المحقق بالمادة واصحوة الهيولى و
 فالبيان وهو امتناع تحصيل الصورة الواحدة للوحدات الكثيرة متفقون غير تمام بالصورة الجوهرية الواحدة المحصلة للمواد الكثيرة كمواد الافلاك
 والعناصر فان الحكم يرد على ان الصورة البغنية واحدة بالنوع مع انها محصلة للمواد الكثيرة وان اراد المحقق بالمادة والصورة بايجادها
 والمفصل من الاجزاء البغنية الخارجية المتحدة بحسب الذات فلا يشتمل على المحقق من سهولة الاستنباط اسي استنباط الفرع فان الحكم فيها
 في الاجزاء البغنية المتحدة بحسب الذات بعينه الكلام في الجنس لفصل فتايل المادريت من ان لا تغاير بين الاجزاء المذكورة وبين الجنس لفصل
 بالاقتدار والفرع الخامس ان فصل الجوهر عن الجوهر في النوع الجوهرية لا معنى ان ينفرد الجوهر صادق عليه صدق الثاني على الذات والايام
 للانسان مثلا مرتين مرة في نفس الجوهر مرة في نفس الناطق وايضا يلزم ان يكون الجوهر جنسا للفصل وقد تقر في مقوله ان كل ما حصل له
 فصل فليزم ان يكون للفصل فصل هو البغنية فيكون الفصل ايضا كذلك الى ما لا نهاية بل معنى ان ينفرد الجوهر صادق على الفصل صدق العرض على
 معروضه فمفهوم الجوهر عرض عام لا ينافي اليه وليس كل ما يصدق عليه الجوهر يكون جنسا له حتى يلزم المحذور ان ينافي الجنس للماهيات المركبة المتدا
 واما الماهيات البسيطة فيصدق عليها انما هو بالعرض فادرك ثم تقرير المرام ان لو كان فصل الجوهر عن صفاته كان العرض له محصلة للجوهر والتالي بطل
 لما بينه الشارح بقوله ان العرض لا يكون له محصلة للجوهر فاما مقدمه فذلك لان العرض منفقر في تحله الى الموضوع فكيف يكون له محصلة للجوهر
 الا بالجوهر وبما هو مطلوب اذا العرض بطبيعة بعبارة تقتضي احتياج المطلق الموضوع والجوهر بطبيعة مستغنية عن الموضوع بايديته لا تقتضي
 اسي لا تحتاج من الغاظة بمعنى الحاجة اليه اى الى الموضوع اصلا اى لا الى مطلق الموضوع دلا الى فردية ولما كان الجنس من فصل شيئا واحدا في القوام
 والوجود وتحليل ان يكون احدهما اى الفصل بطبيعة مقتضى عرضا يستدعي وجوده بالبطا والآخر اى الجنس بطبيعة جوهرية يستدعي وجوده في نفسه
 والايام ان يكون الماهية الواحدة بطبيعة محتاجة الى الموضوع ومستغنية في حد ذاتها قوله خلافا للاشرقية حيث جوزوا كون فصول الجواهر عرضا
 بذاتية وان لم يصحوا بلكنه يلزم عليهم ما مرته اما سمعت انهم قالوا ان الصور النوعية للجواهر اعراض وقد علمت ان الصور تكون فصولا فيلزم القول
 بعرضية الفصول في نسب النيم فاعلم ذلك وتسكوا بالسريفة فانه مجموع قطعات الخشب والهيئة الواحدة لا ينفرد في ان السريفة والجوهرية
 التي تميزه عن غيره من قطع الخشب التسكوا بالاسم الطبيعي فانه مركب من جوهر وعرض هو المقدار اى الجسم لتعليم الجواب عن تسكهم ان السريفة تامة
 باعتبار رعاية الخشب القطعات المعروضة للهيئة الواحدة لا المركب منها حتى يلزم التركيب من الجوهر والعرض فديجاب بان السريفة مركب صناعي
 والكلام في المركب الحقيقي فانه مركب من التمسك الثاني لبقوله واما الجسم فهو المركب من الهيولى والصورة الجوهرية وبما هو جوهرا كما ثبت في الحكمة
 قال المصنف في الحاشية فان قلت قال الشيخ ابو علي بن سينا في الماهيات الشفارة ان من المحال ان يتحد الجوهر ان فكيف يكون الجنس
 والمفصل جوهرين مع اتحادهما قلت ليس بهما جوهران متعددان ثم اتحادا بان يكونا جوهرين مثلا موجودا في الخارج ويضم اليه وجود آخر وهو المطلق
 ويحصل منهما ماهية الانسان ذلك لانه لو كانا متعددين لزم ان لا يصح حمل البعض على البعض بالمواطاة وهو كما ترى بل جوهر واحد وجودا وجودا
 والفصل اى جوهر واحد يحلل العقل الى جوهرين بان يعتبر في النوع شيئا مابها شيئا محصلا لا باعتبار خارج عنه بل منضم فيه لتحصيل النوع كما قال الشيخ
 في تحديده الانسان بحيوان الناطق انه يفهم منه شئ واحد هو الانسان هو بعينه الحيوان الذي ذلك الحيوان بعينه الناطق وهذا معنى كون الناطق
 مثلا منضم في الحيوان نعم لو فرض وجودها اى وجود الجنس وجودا مفصلا من وجودها جوهران قائلان لذلك كما توجب من وجودين متغايرين
 بخلاف العرض والعرضى كالبياض والابيض فانها لا قابلية لهما بانها للوجود انفرادا وانما كلمة ان صليمة الان متحدتين مع المعروض والمحل في الحكم
 هو الفرق بين الجنس والفصل الجوهرين بين العرض والعرضى فاحفظ فانه اى ذلك الفرق مما لا تجد من غيرنا قوله الفرق مبنى على اتحاد العرض والمحل
 بحسب الوجود بلذات متعلق بالاتحاد ومن هنا توهم المصنف ان معنى قول الشيخ وجود الاعراض في نفسها هو وجودها بالحال ان وجود العرض بعينه

ثبوت المحل واتحاده مع ثبوت المنفرد بحكم الاتحاد والعينية وقد عرفت بطلان كذا في الحاشية كالجنس والفصل أي كاتحادهما
بحسب الوجود بالذات كما ذهب إليه أي إلى ذلك الاتحاد الفاضل أبو الحسن الكاشي وما به الفرق بين المجموع والعرض قابلية الوجود المنفرد
للمجموع وعدمها أي عدم قابلية الوجود المنفرد للأعراض لا يخفى بطلانها على ما سبق في تحقيق المشتق أن العرض موجود بوجوده وما يوجود المحل
لما دلت في الدرس السابق أن العرض لكونه حقيقة مما عتبه وجوده غير مستقل بخلاف المحل فإنه لكونه متعوتا له وجوده مستقل في اتحاد العرض المحل بحسب
الوجود بالذات مستحيل فاعلم ذلك قوله أن الكل كما يصدق أنه هذا المقدم المذكورة في الحاشية القديمة للمحقق الدواني على شرح التجريد للقبوحي
حيث قال إن كل مفهوم أي كل كما يصدق على واحد من أفراد كذا كذا يصدق على الكثرة منها أي من أفراد كذا كذا لأن الإنسان فإنه كما يصدق على
كل أصغر منه ويصدق على كذا كذا يصدق على الكثرة منها إلا أن الفرق بين الصديقين أن الصديق الكل على الواحد يقيد الوحدة وعلى الكثرة
بقيد الكثرة فشتان ما بينهما وأطلق أي مطلق الكل مع قطع النظر عن قيد الوحدة والكثرة صادق عليهما أي على الواحد والكثرة على السوية فيصدق
على كل واحد من زيد وعمرو وغيره أنه إنسان واحد وعلى جميعهم أناس كثيرة إذا دلت هذا التمهيد فلا يذهب عنك أن الحيوان يصدق على مجموع الأناس
والفرس مع قيد الكثرة دون الوحدة توضيح المصنف ما إذا أراد بقوله يصدق على كثير أنه أراد أنه يصدق عليه بقيد الوحدة فممنوع لما عرفت
أنه وإن أراد أنه يصدق عليه بقيد الكثرة فمستلزم لكنه إذا كان يكون المراد من قوله مجموع الأناس الفرس حيوان أنه حيوان كثير ولا محذور فيه كما فصله بقوله
فلا يلزم أن يكون لشيء واحد فصلان قريبان هما الناطق والصابل وذلك لأن المجموع إنما هو كثر لا واحد وإنما كان متوهم أن يتوهم أن يفرض المجموع
شيئا واحدا وإذا كان له فصلان قريبان ثبت للشيء الواحد تحققهما وهو محال إذا القبول ولو فرضت المجموع شيئا واحدا لكثرة أفرادها فلا يكون أحد حقيقيا
بل يكون أحد اعتباريا من جهة اعتبار الحياة الصورية والكلام ليس إلا في الواحد الحقيقي وهو أي الواحد الحقيقي المراد من قولهم لا يكون لشيء واحد فصلان
قريبان علانا بجمل مجموع الفصول فصلا واحدا للمجموع واليه أشار المصنف رحمه في المحل كذا في الحاشية قوله لا يقال يلزم أنه هذا البطلان للتمهيد
التمهيد المذكورة في الاشكال هي الكل كما يصدق على واحد من أفراد كذا كذا يصدق على كثير منهن بأنه متعلق بالابطال يلزم على هذا التمهيد
العلة على المعلول المركب من المادة والصورة وإذا صدق على ذلك المعلول المركب العلة يلزم كون المعلول علة وهو كما ترى لأن المعلول محتاج إلى
العلة والعلة محتاج إليها فإذا كان أحدهما عين الأخرى يلزم كون الشيء محتاجا إلى نفسه وهو محال ثم بين وجه اللزوم بقوله لا نهما أي بالمادة والصورة
من أفراد مفهوم العلة فالعلة كما تصدق على واحد واحد منها كذا تصدق على المجموع المركب منهما بناء على التمهيد المذكور وأجاب عن ذلك
الابطال أن مجموعهما أي مجموع المادة والصورة بمعنى الكثرة المحضة اثنين الصواب اثنان فإنه خبر أن وأما التاويل بأن اثنين بدل مجموعهما
وقول الشارح من أفراد العلة خبران فبعد عن الصواب لكونه مخالفا لما هم على الاغنى على الاعلام وبعضه قوله لا فرد واحد من أفراد العلة وذلك لما قرع
سمكان العلة كل يصدق على الكثرة بقيد الكثرة وليس في ذلك المجموع فرد واحد حتى يلزم كون شيء واحد علة ومعلولا معا ولا نعلم منه أي من كون مجموع
المادة والصورة اثنين كون شيء أي المجموع عين الكثيرين اتحاد علة ولا محذور فيه فإن الكثرة المحضة من اتحاد العلة علة محتاج إليها والمجموع المركب
معلول محتاج فالمحذور غير لازم بل هو واقع في سائر المركبات كاجداد المركب من اللبنة والكثرة وإنما المحال كونه أي كون شيء عين ما هو فرد واحد
علة لكون الجدار عين اللبنة الواحد أو المحال كون ذلك الشيء عين الكثير الذي لا يكون الكثير جميع أجزاء أي أجزاء الشيء لكون الجدار عين اللبنة
الثالث التي هي بعض أجزاء هذا ما أفادوا لمحقق الدواني رحمه في الحاشية القديمة بلعل مرجعه ما يفهم من كلام المصنف رحمه أن المعلول إنما يصدق
على المجموع المركب من المادة والصورة من حيث هو واحد لا بما هو كثير والعلة بهو الكثرة بمعنى مجموع الأجزاء اعتبارا بالوحدة أي لا دخولا ولا عروضا فإلية
والمعلول لئلا يستلزم جهة واحدة حتى يلزم الاستحالة وهذا أي بما ذكرنا أن المعلول إنما يصدق على المجموع من حيث هو واحد لا بما هو كثير لا يظهر أن المجموع
يؤخذ على كون أحد ما مع اعتبار الوحدة أي الحياة الصورية بالدخول أي الجزئية أو العروضة لا بما اعتبره أي اعتبار الوحدة أصلا أي لا دخولا

ولا عروضا فالجميع بالنحو الثاني عبارة عن الكثرة المحضة ولما كان مستويهم ان يتوهم انه لا فرق بين الجميع بالمعنى الثاني وبين كل واحد واحد من الاجزاء واذن ينحصر الجميع في معنى الاول فقط وايضا يبطل القول بان العدد هو الكثرة بمعنى مجموع الاتحاد واعتبار الوحدة بالمعنى كل واحد كونه جزءا والفرق بينه اي بين الجميع بالنحو الثاني وبين كل واحد واحد مما لا يخفى على من لم يراهم من المسئلة وذلك الفرق بان في كل واحد واحد استيلاء الكل واحد عن الآخر بخلاف الكثرة المحضة وايضا من الاحكام ليستند الى كل واحد واحد دون تلك الكثرة ما دريت ان دخول الرجال الكثرة في المسئلة مستحيل فدخلوا واحدا بل لكل واحد من الرجال دخول بوقائمه بقطعة وكثرة جهات المعلولية آه دفع توهم وهو ان كيف يتصور كثرة العلل مع وحدة المعلول واللا يلزم قوار العلل وقد عرفت بطلانها فيجب كثرته اي كثره المعلول ايضا اي كثره العلة بحسب الذات فيكون لكل واحد واحد كثرته لا واحدة فكيف يقال ان المعلول واحد فيقال بان لا يلزم منه اي من كثره المعلول الا الكثرة في جهات المعلولية فان لكل واحد واحد توقعه على واحد من احواله بتوقعه واحد بتوقعه على الكثرة منها اي من احوال العلل بتوقعات كثيرة وكثرة جهات المعلولية لا تستلزم كثره المعلولية بحسب الحقيقة ما وعيت انه يكون لا بامكان كثرته فكثرة جهات البنية لا تستلزم كثره الابطوة حقيقة وانما تستلزم كثره جهات الابطوة وحديثا بقوله لا يقال مجموع آه هذا يريد اخبر يعني كما ان قول المصنف لا يقال المتقدم اريد على تلك المقيدة المهمة فلهذا كان هذا ايراد آخر على تلك المقيدة بانه لا يلزم على هذا اي على تقدير كونها صحيحة كون المتعصفا ممكنا وبما هو بلا اشتباه فذلك المقيدة ايضا محال ناشيء ان المستلزم للمحال محال ثم بين وجه المزوم بقوله فان مجموع شريك الباري يصدق عليه انه شريك الباري بحكم تلك المقيدة فان اطلق يصدق على الكثرة وعلى الواحد على السواء فبعض شريك الباري وهو مجموع شريك الباري مركب كل مركب ممكن فيكون بعض شريك الباري ممكن مع ان كل شريك الباري يتعصفا فمزم كون مجموع شريك الباري ممكنا وممكنا بهذا محال لانه اي ان المركب متعصفا الى الاجزاء وجودا وعندها يعني اذا وجدت الاجزاء وجد المركب واذا عرفت عدم المركب الافتقار الى ليل الامكان ولانه ليس في طباعه اي طباع المركب ضرورة الغضبية حتى يكون وجودا وضرورة البطلان حتى يكون متعصفا واذا لم يكن المركب بطبيعته واجبا ولا متمعصفا فلا بد وان يكون ممكنا لا تقتر في مدارك الحكماء من انحصار الموجود في الثلث وانت تعلم جواب عن ذلك الايراد وهذا الجواب كرهه الاخريتين في الواقع لمسلمين ان خصوصية الاجزاء ليست حيارى منا وطباع سنخ هيكل التركيب انما هي اى خصوصية الاجزاء اساس خصوصية المركب من احوال الامكان طباع سنخ التركيب لا يلجأ لاجبة اخصوصية اى خصوصية التركيب فالامكان اى امكان المركب الامتناع اى امتناع المركب بالنظر في المركب بنفس تركيبه مع غل النظر عن الخصوصية يمكن وبالنسبة الى خصوصية التي تحققت خصوصية الاجزاء متمنع تقرير اجواب على ما ذكرنا في التعليق على ان المركب اعتبارا بين احدى انفس التركيب مع غل النظر عن خصوصية وهذا مشترك في سائر المركبات وثانها خصوصية التركيب هي تحقق خصوصية الاجزاء لكان الاول تحقق بنفس الاجزاء وعلى هذا الاعتبار سناط امتياز المركب عن جميع المركبات اذا دريت هذا فاعلم ان كل واحد من مجموع شريك الباري ممكنا انما هو باعتبار الاول مما لا يكون متمعصفا باعتبار الثاني فلم يلزم كون الشيء الواحد ممكنا ومتمعصفا فان قلت منع كون مجموع شريك الباري ممكنا مع قطع النظر عن خصوصية الاجزاء لو كان المركب من المتمنعين ممكنا بالذات نظر الى انفس تجوهر التركيب كانت علة عدمه اى عدم ذلك المركب عدم علة وجوده لما وعيت ان الممكن كما يكون وجوده علة لوجوده كذلك يكون عدمه علة لعدمه وعلة وجود الكل هي علة وجود الاجزاء ووجود الاجزاء هو وجود الكل فلو كانت علة وجود الكل مغايرة لعلة وجود الاجزاء يلزم قوار والعلتين المستقلتين على معلول واحد وهو محال لا يتصور فيما نحن فيه فليقلل من بؤس من اجزاء اى اجزاء المركب لفتة الامكان لكون الاجزاء متمعصفا بالذات فلم يكن علة عدم المركب عدم علة وجوده وظاهر ان هذا لازم لما متفق ان انتفاء اللازم يستلزم انتفاء الملزوم فلم يكن ذلك المركب ممكنا باعتبار انفس التركيب ايضا قليل اوجب ذلك المقصود من اثبات الامكان للمركب من المتمنعين ان علة عدم المركب عدم الجزء لا بخصوصه بل عدم اى جزء كان لا اى ليس علة عدم المركب علة عدم الجزء ولا عدم علة الجزء ولا انما يلزم ذلك اى كون علة عدم المركب علة عدم الجزء ولو عدم علة الجزء لو كان الجزء علة فكان عدم الجزء يستلزم الى عدمها اى عدم علة الجزء فاذا كان الجزء متمعصفا

لذاته انعدم المركب بذلك اى بامتناع الجز من غير افتقار اى افتقار عدم المركب الى عدم امر خارج عنه كما ان علة وجود المركب بالذات
 مستقلة بالعلة هي وجودات الاجزاء وانما يحتاج تحقق المركب الى وجود علة الجز ولو كان للجز علة هي لو كان الجز من الحقائق الامكانية التي
 تكون محتاجة الى العلة من تلك الجهة اى من جهة ان الجز علة لا بالذات اى ليس حيث يحتاج تحقق المركب الى وجود علة الجز بالذات من جهة ما هو مركب
 أما خطر في ذلك ان المركب من الواجبين مركب محتاج الى نفس الجز لا الى علة الجز فانه ليس له علة فليكن التامل الصادق بذلك
 عن شرح لكن لا يخفى ما فيه وهو انه لا امكان للمركب من الممتنعين بالذات اذ لا تركيب هناك في نفس الامر فلا يصدق على شيء انه مركب من متنعين
 بل هذا المركب ليس له صدق لاذنه ولا خارجا وانما هذا العنوان بغير معنونه اذن لا يلزم امكان ذلك المركب بل هو متنع فهو معدوم مطلقا
 فافهم قوله فان افتقار آه حاصل ان الامكان بمعنى فاقته التاليف اى احتياجوا الاجتماع الى الاجزاء متعلق بالفاقة بحسب تقوم نفس الماهية
 في الوجود والفرض لا يضر الامتناع في نفس الامر فلا يكون ذلك المؤلف ممكنا يعني ان امكان كل مركب لذاته لا يصادق امتناعه بحسب الواقع وانما
 لا يضر في امتناع الاجتماع لذاته اذ الاجتماع امر والمجتمع له آخر وافتقار الاجتماع الى الغير على تقدير الوجود والفرض لا يضر في الامتناع لذاته كذا
 في الحاشية ثم توضيح الجواب على ما في بعض الشروح ان المركب على قسمين مركب حقيقي واقعي ومركب اعتباري اعتبر العقل تركيبه اختراعا
 وليس له حقيقة فالمركب الاول محتج في وجوده الواقعي الى اجزائه فيصير ممكنا بخلاف الثاني فان افتقاره الى اجزائه انما هو باعتبار اختراع
 العقل وفرضه وظاهر ان افتقار الاجتماع الى الاجزاء على تقدير الوجود والفرض واختراعه لا يضر الامتناع في نفس الامر فيجوز ان يكون هذا المركب متنعاً
 في نفس الامر محتاجاً بحسب الفرض فلا يلزم كون شيء ممكناً ومتنعاً في نفس الامر تحقيق المقام جواب آخر لا تحقيق جواب المصنف هذا والتوضيح
 في التعليق المرضي ان علة الماهية اى الماهية المركبة على نوعين احدهما جاعلها الذي يصدر عنه اى عن الجاعل نفسها اى نفس الماهية وفيه من
 الى الجعل البسيط وافتقارها اليه اى افتقار الماهية الى الجاعل فاقريه صدورية من حيث افادته اى افادة الجاعل فليكن الماهية وقومها بحسب
 امكانها الذاتي وثانيهما مقوماتها اى اجزائها التي تدخل في قوامها ويتألف جوهرها منها اى من المقومات هذا احتراز عن الاجزاء التحليلية وفتقار
 اى افتقار الماهية اليها اى الى المقومات ليست فاقريه صدورية يعني ليست المقومات جاعلة وغنية لعملية الماهية فتكون الماهية محتاجة
 لاستكمالها بالماهية مجزئها بل فاقريه التالف في تقوم تجزئها بالافاقية التجزئها فان افتقارها الى المقومات تحل على معنى بحسب كون الماهية المركبة
 لا حقيقة لها الا مجموع الاشياء المفترقة اليها الماخوذة صفاتها لاشياء في حقيقة المفترقة واذ كان المفترق اليها خذ في حقيقة المفترقة فلهذا فاقريه فاقريه
 فلهذا الافتقار اى افتقار الماهية الى المقومات نوع آخر من الافتقار مغاير بحسب الحقيقة للفاقريه الصدورية الاستنادية الى الجاعل لما كان متنعاً
 ان يتجه ان لا بد من التسليم بين المفترق والمفترقة وهو مقود في افتقار الماهية المركبة الى المقومات دفعه بقوله ولا يستوجب ذلك الافتقار الذي هو نوع
 آخر التسليم اى بين المفترق والمفترقة اى في الذات والوجود متعلق بالتباين البتة بل كفي اى كفي ذلك الافتقار المتغاير في نحو من الخلق كمالها بالاهتمام
 والتحصيل بخلاف الافتقار الصدوري لوجوب التسليم فيه بين المفترق والمفترقة في الذات والوجود كليهما لا بالاعتبار ولا بالاعتبار فقط وسببه اى منشأ
 الافتقار الذي هو النوع الثاني نفس التركيب لا طباع الامكان الذاتي حتى لو فرض تسليخ الماهية المركبة عن طباع الامكان الذاتي بان تفرض الماهية
 مركبة من المتنعين او الواجبين او الواجب المتنع او الواجب الممكن لا ينسج عنها هذا الافتقار اى الافتقار الثاني واما الافتقار الذي هو النوع الاول
 فنشوء طباع الامكان الذاتي مقتضى الاستناد الى الجاعل ولا دخل فيه للاجزاء صلاحتي لو فرضت الماهية الممكنة ببسطة كان هذا الافتقار لها على
 حاله فالماهية الممكنة اذا تركبت فلها فاقتان اى حجتان احدهما فاقدة الاستناد الى الجاعل والجعلية من جهة الامكان الذاتي واخرى فاقدة على
 اى لا يفتقر الى الاجزاء من جهة التركيب البسيط فاقدة واحدة في الجعلية فخط من تمام الامكان الذاتي فالتركيب لا يستلزم الامكان الذاتي
 في نفس الامر لم يستوجب التركيب الافتقار من حيث التالف والتقوم على خصوص التفرع والوجود والفرض هذا ما افاده علم الحكمة ايمانية متفقاً

قوله الاتري آه تاييد لعدم مكان المجموع المركب من شرطي الباري تعالى قال المصنف في الحاشية لا يقل ان قولكم الممكن لا يستلزم المحال
ممنوع كيف وعدم العقل الاول الذي هو من جملة الممكنات فان لعقل الاول ليس واجب حتى يكون وجوده ضروريا وعدمه محتغافلا محالة يكون منه
ممكنا يستلزم عدم الواجب تعالى الذي هو المحال بالذات وجبا الاستلزام بقرين فان الواجب تعالى علة تامة للعقل الاول وهو معلول له تعالى
ولا يعدم العقل الاول لم يعدم علة فمن استلزم عدم العقل لعدم الواجب تعالى استلزم المحال بالذات فاستلزام الممكن عنه
عدم العقل المحال بالذات عني عدم الواجب تعالى كيف يكون ذلك للاستلزام دليل على عدم كونه اى كون المجموع المركب من شرطي الباري ممكنا
بل ظهر ان ذلك المجموع مع كونه ممكنا يكون استلزام المحال بالذات لا ناقول الاستلزام هناك اى استلزام عدم العقل الاول لعدم الواجب ليس
بالنظر الى ذات عدم العقل الاول بل نظر الى علاقة العلية يعني ان ذات عدم العقل الاول غير مستلزم لعدم الواجب لم ينظر الى علاقة العلية والمعلولية
بينهما فالاستلزام ههنا ليس بالذات واما ههنا اى في مكان المجموع المركب من شرطي الباري فلم يرد كون المتنوع ممكنا كيف وهذه حقيقة على حقيقة
المركبة من شرطي الباري نظر الى ذاتها محال قال في الحاشية انما جعل المحال للمازم ههنا كون المتنوع ممكنا دون وجود شرطي الباري
تعالى عنلان استلزام المركبة ايضا بعلاقة العلية والمعلولية عني الكلية والجزئية فان وجود الجزئية لوجود الكل كما في عدم الواجب تعالى عنه
وعدم العقل الاول فان الاول علة للثاني وانت خبير بان كون المتنوع ممكنا ليس محال اذا كان محتملين كما حققناه من ان الامكان بالنظر الى
سبح التاييد والاستمتاع بالنظر الى خصوصية الاجزاء فلا يكون التثوير عني التاييد الذي ذكره المصنف بقوله الاتري الخواص من الجواب
الذي اورد المصنف يقول ان مكان كل مركب الخ فاصل انتهى مع تفصيل وتحقيق المقام وتوضيح المرام ان المعلول كالعقل الاول يجوز اى
بذاته وبخصوصية وجوده وعدمه يستدعي الاستناد الى وجود العلة الواجبة ناظر الى قوله وجوده ويستدعي الاستناد الى عدمها اى عدم العلة
الواجبة ناظر الى قوله وعدمه فكل عدم ممكن محتغ مع اعتبار وجود تلك العلة اى العلة الواجبة كما يجب عدم ممكن مع اعتبار عدمها
عدم تلك العلة فقرر المقال ان وجود المعلول مستند الى وجود العلة وعدمه الى عدمها فعدم كل ممكن محتغ عند وجود العلة التامة وجوب
عند عدمها واذا لم يعتبر مع اى مع المعلول سمي من الوجود او العدم وجودا للظن لانه اى ذات المعلول لا يجب للمعلول ولا يتحقق لان
وجوب المعلول انما كان باعتبار وجود العلة واعتقاد عدمه كان باعتبار عدمها واذا لم يعتبر مع وجود العلة ولا عدمها فلا يكون واجبا ولا امتنعا
كذا في بعض النسخ انت تعلم ان الملائكة لما نحن خفية من استلزام عدم العقل الاول لعدم الواجب تعالى عنه والمناسب بقول الشارح فكل
عدم ممكن يتبع الهم ان يفسر قوله واذا لم يعتبر مع الهم هكذا يعني واذا لم يعتبر مع عدم الممكن شئ من وجود العلة او عدمها ولم يحفظ نفس عدم الممكن
وقطع النظر عن تحققه في الواقع فلا يجب لك العدم ولا يتحقق لما وعيت ان امتناع عدم الممكن ما كان الا باعتبار وجود العلة التامة ووجهه انما
كان باعتبار عدم العلة وههنا لم يعتبر شئ منها فادرك ولا يستلزم اى عدم الممكن واما ارجاع التفسير الى المعلول نفسه فغير مناسب للمقام كما
تفطنت انفا الشئ من الحالات لعدم الواجب تعالى عنه وان كلمة ان وصلية استلزام اى عدم الممكن بعدم العقل الاول لعدم الواجب
لذاته بحسب التحقق اى تحقق عدم الممكن في نفس الامر والا لازم تخلف المعلول عن العلة اذ لا يصاد ما اى لا يراحم عدم الواجب تعالى
ذلك النظر اى انظر الى نفس عدم المعلول اذ المعلول محتغ التخلف عن العلة الموجبة تقرر المرام ان وجود العقل الاول في نفس الامر لما كان
وجود الواجب تعالى واستبان امتناع تخلف المعلول عن العلة بان يتحقق العلة ولا يتحقق المعلول فلا بد وان يستلزم عدم العقل الاول علة
فجهة الاستلزام اى الاستلزام من عدم العقل الاول وعدم الواجب تعالى عنه كحالة علاقة العلية والمعلولية اى علية عدم الواجب اللازم
عدم العقل الاول للمازم بحسب ذلك الغرض فاللزم ههنا مستند الى اللازم دون نفس الممازوم ففكر كذا في الحاشية لا يجوز بالذات
اى ليس جهة الاستلزام كما نفس ذات العقل الاول فاستلزام الممكن لذاته المستحيل لذاته بحسب التحقق في نفس الامر بحسب جوهرا لذات

مما لا شبهة فيه فإن خلع في صدرك ان عدم العقل الاول كونه موقوفاً على عدم الواجب تعالى عنه الذي هو المحال بالذات متنع لا يمكن
 فإين استلزام الممكن لذاته الاستحالة بالذات بل ليس الاستلزام المحال للمحال فادفعه بقول الشارح غاية الامر ان يكون الممكن محالاً بالنظر
 الى الموقوف عليه وهو لا يضر بتصحيح الدفع لان توقف الممكن على المحال كتوقف عدم العقل الاول على عدم الواجب تعالى عنه انما يستلزم
 امتناع ذلك الممكن بنظر الى امتناع الموقوف عليه لا يستلزم امتناعه بالنظر الى نفس حقيقة الموقوف بما هو حقيقة لازم استحالة الممكن محالاً
 الى الموقوف عليه لا يضرنا فانه لا ينافي اسكانه بالنظر الى نفس حقيقة كما ان جوبه عند حلة لا ينافي اسكانه فادرك فان اوهم ان كان الموقوف
 لعدم العقل الاول مع امتناع اللازم لعدم الواجب تعالى عنه ليستوجب صحة وجود الملزوم بدون وجود اللازم وهو انعدام اصل الملازمة
 مع انكم اعترفتم بتحققه في الواقع ثم تقرير الوهم ان عدم الواجب تعالى لازم لعدم العقل الاول وبعدهم الملزوم فالملزوم ممكن
 واللازم متنع ولا شك ان الامكان يستلزم صحة الوجود والامتناع ينافي فيلزم من اسكان الملزوم فامتناع اللازم ان يصح وجود الملزوم
 بدون وجود اللازم وما هذا الا انعدام اصل الملازمة بين اللازم والملزوم اعني بين عدم الواجب عدم العقل الاول فبطل القول باستلزام
 الممكن للاستحيل بحسب التفتي قيل لك جواب ذلك الوهم ان اسكان الملزوم انما هو باطل الى ذاته وهو اي الامكان المذكور يستوجب اسكان
 اللازم بالقياس اليه اعني بالقياس الى ذات الملزوم لا الى اسكان اللازم بالنظر الى ذاته اي ذات اللازم مع قطع النظر
 عن الملزوم فتقتضي الملزوم ان يكون اللازم ضروري التحقق بالقياس الى تحقق الملزوم سواء كان اللازم في ذاته ممكناً او متنعاً فتخلص الجواب
 ان الملزوم ممكن نظراً الى ذاته فتايد يلزم منه ان يكون اللازم بالقياس الى الملزوم ممكناً وان كان نظراً الى ذاته مستحيلاً فيجوز ان يكون اللازم
 وهو عدم الواجب متنعاً بالنظر الى ذاته واما بالنظر الى ذات الملزوم وهو عدم العقل الاول ممكناً فلا انعدام لاصل الملازمة صلاً بهذا ابتداء
 الى قوله فتقتضي آية في اللوازم بحسب الوجود خارجياً كان او ذاتياً واما لوازم الماهية اي مع قطع النظر عن الوجود في مكان الماهية لذاتها
 يستوجب اسكان لوازمها كذلك اي لذاتها والسر ان الملزوم في لوازم الماهية يستند الى نفس الماهية فلهذا في لوازم الماهية حكم الماهية
 فاما ان الماهية تلزم لاسكان لوازمها قال في الحاشية لان لوازم الماهية امور انتزاعية تنزعها العقل عن نفس الماهية المتفرقة
 من حيث اقتضاها لهما بنفسها فتبوءا ونحوه فقرر بانها موقوفة على الماهية التي هي منشأ لانتزاعها ولذا قيل ان جعل اللوازم بعينية جعل الملزوم
 لان الانتزاعات مجعولة بجعل منشأ انتزاعها لا بجعل الحكم الماهية انتهى بخلاف لوازم الوجود او لزوما مستند الى امر ثالث هذا اذا
 كان اللازم ممكناً كملزوم ههنا الارض وجود النهار بواسطة طلوع الشمس او مستند الى نفس تلك اللوازم هذا اذا كان اللازم متنعاً لعدم الواجب
 اللازم لعدم العقل الاول كذا في الحاشية فامتناعها اي امتناع اللوازم من تلقاها بنفسها اي من حيث الذات لا يقتضي امتناع الملزوم
 لذاته كيف ويجوز ان يكون اللوازم من حيث الذات متنعاً والملزوم من حيث ذاته ممكناً بل بحسب الواقع اي امتناع اللوازم بحسب ذاتها يقتضي
 امتناع الملزوم بحسب الوجود الواقعي لا بحسب الذات فالمحال بالذات لعدم الواجب تعالى لا يكون من لوازم ماهية الممكن لذاته لعدم العقل
 الاول لكنه اي المحال بالذات قد يلزمها اي يلزم ماهية الممكن بحسب الوجود في الواقع فتفكر وقد يستدل على استلزام الممكن بالذات للمحال بالذات
 بانه مطلق بقوله يستدل بصديق قواماً كلما كان واجب الوجود متمم كان المعلول الاول مستمراً لا يتحلف المعلول عن علته التامة ونحوه في نفس
 على مسلك القديس اعني تبيل يقتضي الطرفين مع بقا الصدق والكيف الى قولنا كلما لم يكن المعلول الاول مستمراً لم يكن الواجب الوجود مستمراً
 ولا ريب في ان عكس النقيض لازم لاصل فمناك اي في صدق عكس النقيض استلزام الممكن بالذات اي عدم استمرار المعلول الاول للمحال بالذات
 وهو عدم استمرار واجب الوجود تعالى عنه وقد يستدل على ذلك الاستلزام بان استلزام المحال للممكن كلياً كقولنا كلما ارتفع الفقيضان ارتفع احدهما
 وجزياً كقولنا قد يكون اذا كان الانسان حماراً كان حيواناً واقع في حكم العقل بحكم العكس المستقيم وهو تبديل طرفي القضية مع بقا الصدق والكيف

عدم هذه العلية يستلزم عدم الوجوب كعدم الاول في النقض على ما قاله الاستلزام بالاتفاق وهو اى الاتفاق كون العلة باقية متعينة بعلية وجبة لذات العلية
عدم المعلول الاول غير استلزام لعدم الوجوب المستحيل بل انما وقع توافقهما في الصدق بحسب الواقع بسبب كون العلة واجبة بالذات وهذا ظاهر
اذ لا استلزام المستحيل صلا لو كانت العلة ممكنة بالذات ثم لما كان متوهم ان يتوهم ان القول بان عدم المعلول الاول يستلزم عدم
الواجب تعالى بل انما يستلزم عدم عليته لا سبيل له الى السداد وكيف ولو كان ذلك القول سيدا للزعم ان يقال ان عدم الواجب تعالى لا يستلزم
عدم المعلول الاول بل انما يستلزم عدم معلوليته اذ تعلق المعلول الاول بالواجب تعالى ليس التعلق المعلولية كما ان تعلقه تعالى بذلك المعلول
انما تعلق العلية فمنع استلزام عدم المعلول الاول عدم الواجب يستدعي منع استلزام عدم الواجب عدم المعلول الاول وهو باطل مخالف للاجتماع
فالمنع الاول ايضا كذا دفعه الشارح بقوله وبهذا يخالف العكس اى استلزام عدم المعلول عدم واجب تعالى انتهى ان بين استلزام عدم معلول
الاول عدم الواجب تعالى واستلزام عدم الواجب تعالى عدم المعلول الاول بونا باننا لا يصح قياس احدهما على الآخر فان ذات المعلول الاول مع
قطع الخط عن وصف المعلولية فالعلة عن العلة لكونه كجذبة فتكون مفقودة الية تعالى لما وعيت ان الامكان لئلا لا افتقار لا وصف المعلولية فانض
عنه تعالى فانما مضى في مضائق وصف العلية فعدم ذات الواجب تعالى يستلزم عدم المعلول لما دريت ان عدم العلة يستلزم عدم المعلول الممكن الصا
عنها واما الواجب تعالى فمع قطع النظر عن العلية لا تعلق له تعالى بالمعلول الاول صلا كما علمت واعترض عليه بان علية العلة الاولى في اشياء كثيرة
سببها لا المفهوم الاضافي لانه زائد عليه تعالى بل اريد انتمى نفس ذاتها لوجودها اى وجودها بالتحقيق وعلية سبيل واحد في العينية يعني كما ان الوجود
الحقيقي عين في ذاته تعالى فكذا العلية الحقيقية عينها وكما ان ذاته تعالى مبدأ الانا فكذا ذاته تعالى مصدر للمعلول الاول ثم استدل الشارح على ان علية الواجب
تعالى انفس ذاته عز وجله ليست بمنزلة القبوله فلو كانت العلية امرا ممكنا بالذات لكان سببها الواجب بالذات وتكون العلية المنفردة له تعالى معلولا لاجل
نجده وان يكون عدمها ممكنا بالذات كما هو متفق على امكانه مع ان عدمها على منوعكم يستلزم المحال بالذات اى عدم الواجب تعالى عنه وبهذا تفصيل لقوله فعدمها
اى عدم العلية الممكن بالذات على ما عزم يستلزم عدم ذاته تعالى استلزاما بالذات لا بالعرض والاتفاق وبالمحال بالذات فعدمها الوقوع في ما عزم
اى عاذا نقض على حاله فلا بد من القول بان العلية الحقيقية عين ذاته تعالى حتى لا يلزم المحذور وايضا جرت على عينية العلية له تعالى طبع الاسكان
ما هو علة متحجرة الى الواجب لذاته وظاهر ان الاسكان الذاتي مشترك بين المعلول الاول وجميع المعلولات وخصوصية المعلول الاول ايضا تستدعي اى
الاحتياج الى الواجب تعالى لكونه ممكنا بلا واسطة امرا مسلما بالذات فعدم المعلول الاول مخصوص في كماله يستوجب عدم العلة الاولى بما هي علة لذلك
عدم المعلول الاول يستوجب عدمها اى عدم العلة الاولى من حيث هي واجبة لذاتها لعليتها اى علية العلة الاولى ووجودها سبيل واحد فيما يستلزم
تعمومية ذات المعلول الاول فليس مستحبا اى استحباب عدم المعلول الاول للمحال بالذات اى عدم الواجب تعالى بانها عرض الاتفاق فتفكر
بل بالذات واللازم في النقض باق على حاله قوله الرابع اعتبارى آية توضيح ان الماهية التي تقوم بامر مرتين اى مرتين بنفسه مرة في ضمن المجموع اعتبارا
لا تحقق في نفسه اى اى الماهية المذكورة مغايرة لما اى ماهية اخرى فاذ ذلك الامر مرة واحدة وبذلك الماهية ههنا هى الثالث بالاعتبار متعلق
بالمغايرة المجموع الرابع كذلك اى ماهية اعتبارية متقومة بامر مرتين اذ دليل على اعتبارية المجموع الرابع كل واحد من وحدتين الاثنين يعتبر فيه اى
في المجموع الرابع مرتين مرة على الافراد ومرة في ضمن مجموع الاثنين الذي هو الثالث ويعتبر فيه اى في المجموع الرابع كل واحد من وحدتين الاثنين
الثالث مرة واحدة وبذلك اى بين المجموعين اى بين الاثنين الذي هو الثالث ومجموع الثالث الذي هو الرابع اعتبارا اى لا اعتبارا بينهما
الا اعتبر الاثنين في الثالث في ضمن المجموع مرة واحدة اذ لم يعتبر فيه على الافراد واعتبر في الرابع مرتين متوحد على الافراد ومرة في ضمن المجموع
الاول كذا في بعضي الحواشي وقس عليه اى على الرابع الخامس وهكذا السادس بخلاف المجموع المركب من الوحدتين مع الوساة الاجتماعية انما
وقيل اعترض بغيره هو الفاضل نحو السارى لا فرق بين مجموع الاثنين الذي هو الثالث وبين المجموع الرابع زبدة الاعتراض ان الفرق بين الاثنين

بان الاول يتحقق في نفس الامر والثاني تابع لاعتبار المعبر كمن ينفي ان لا يصحح اليه لان جميع اجزاء الرابع غني الوحدتين ومجموعهما اي مجموع الوحدتين
 اعني الثالث موجودة خفية بلا مدخلية الاعتبار مثل اجزاء الاثنين وقد تقرر في مقروان وجود كل ضروري عند وجود جميع اجزائه فعدم كل مع وجود
 الاجزاء كلها باطل فكيف يكون الرابع اعتبارا بدون الثالث اقول جواب عن اعتراض نحو الساري باثبات اعتبارية الرابع ان وجود العدد
 في طرف يستدعي ان يكون المعروض كل وحدة منه اي من العدد وجود منفرد ومستأثر عن معروض الوحدة الاخرى في ذلك الطرف اي الطرف
 الذي يفرض وجود العدد ولا وجود في الخارج لمجموع الاثنين منفردا عن الوحدتين الذي حصل من اعتبار الرابع بل لذلك المجموع وجود في
 اعتبار العقل وفي ملاحظة الخط والتعريفية توضيح الجواب على ما في بعض التعديقات ان الرابع اعتبارا يراه لانه اعتبر في مجموع الاثنين بشرط الانفرد
 عن الوحدتين في جعلها شيئا واحدا ولا وجود للمجموع بهذا الشرط الا في اعتبار العقل ولا شك ان عرض العدد لشيء في احدى طرفي كان يستدعي وجود
 المعروض في ذلك الطرف فلو تحقق الرابع في الخارج يكون لكل من اجزاء الرابع متحقق منفرد عن الآخر كما اعتبر فيه الاثنان في مجموعهما كذلك اعتبر فيه
 مجموع الاثنين من حيث الانفرد عن الوحدتين في اجزاء الرابع من الاجزاء الاربعة للاربع ولا شك ان ليس بوجود في الخارج بل في اعتبار العقل
 فلم يكن الرابع موجودا فيه انتهى مختصا فلا يكون جميع اعداد الرابع واجزائه تفسيره لا باحد وجوده بوجود على وحدة الا في تلك الملاحظة اي ملاحظة الخط
 والتعريفية فيكون الرابع اعتبارا بخلاف جميع اعداد الثالث لان المعروض كل وحدة منه وجودا منفردا عن معروض الاخرى اعني الاثنين الذي
 هو مجموع الوحدتين المعروضتين للماهية الاجتماعية فمالم يبق في النظر قوله لعله سوابك كانت نفس الملزوم كالاربعة فانها علة للزوجة اللازمة لهما او امرا
 آخر منفصلا عنه اي عن الملزوم كالوجود اللازم للنفس الفلكية بواسطة العقل المفارق عنها قوله او ضرورة بان لا يكون الملزوم مستندا الى العلة
 اصلا اي سوابك كانت العلة ذات الملزوم او غير ما فان توهم انه مالم يكن بين شيئين علة لا يمنع انفكاك احدهما عن الآخر والعلاقة منحصرة في العلية
 فكيف يقال لعله او ضرورة ان يجمع بان لم يصنف لما نظر الى ان عدم عدم الواجب تعالى لازم لوجوده مع انه ليس بينهما علاقة عليية قسم اللازم الى
 قسمين لعله او ضرورة بان يكون يدون اسناده الى علاقة عليية سلكه في بعض شروح وفيه نظر فان ما يغاير الشئ اي ما يخرج عنه فلا ينقض بالذات
 بان يقال ان الذاتي مغاير للذات مع ان شيوته لهما غير معلول وذلك لانه ليس المراد من المغاير ما لا يكون عينا للشيء سوابك كان واخلافه او خارجا عنه
 حتى ينقض بالذات بل المراد منه ما يكون خارجا عن الشئ فلا ينقض بالذات في ثبوته له اي ان ذلك الشئ معلل بعله بالضرورة تقهيرا لنظر ان كون اللازم
 ضروريا غير محتاج الى علة سلكا لا سبيل له الى اسد او من ثم ترى انهم عرفوا العرضي بما يعلل والذاتي بما لا يعلل فان الانسان مثلا وان كان
 غنيا عن العلة في كونه سوابك كون الانسان انسانا والعنصر بظاهرة ضرورة ثبوت اشئ لنفسه لكنه اي لكن الانسان فقير محتاج في حقوق معنى
 خارج كالضحك المكتوبة عنه اي عن الانسان اليها اي الى العلة متعلق بغضير البتة ولهذا اي لان ما يغاير الشئ ثبوته له معلل حكم الحكم البعينة
 وجوده تعالى اي الوجود الحقيقي له تعالى فان ارتباطه اى ارتباط الوجود به تعالى اما به تنزيه من تلقا اى جانب ان الله تعالى اي يكون ذاته تعالى
 علة مقتضية لوجوده فيلزم تقدم وجوده تعالى على وجوده فيلزم تقدم الشئ على نفسه او موجودية بوجودين فان العلية والاقتضاء
 من الاوصاف المقضية لوجود الموصوف او ارتباطه به باقتضاء عن غيره فيلزم الاسكان لما دعيت ان الاحتياج الى الفاعل معلول
 للاسكان وتختلف المعلول عن العلة متعق فان قلت ابطال لما ذكر من ان ما يغاير الشئ ثبوته له معلل كما ان الوجوب قد يكون بحسب وجوده
 في نفسه وهو مناط الوجوب الذاتي كذلك يجوز ان يكون الوجوب باعتبار الوجود الربط اي ثبوت الشئ لشيء من حيث هو نسبة لوجود الواجب
 عند القائلين بزيادته اي بزيادة الوجود فان ثبوت الوجود له تعالى ضروري اي غير معلل مع انه اي الوجود ذاته عليه تعالى ومغاير له فبطل كليت
 المقول المذكور لصدق مقتضيه اعني قولنا بعض ما يغاير الشئ ليس ثبوته له معلل فاقيل في تحديده العرضي بما يعلل وفي تحديده الذاتي بما يعلل
 ليس بشئ فان العرضي قد يكون ضروريا ولا يعلل لما دريت انما ان وجود الواجب تعالى عند المتكلمين القائلين بزيادته عرضي مع ان ثبوته لغيره

ضروري غير معلول في الوجود الى ان تحيد العرضي بما يعطل ليس بشئ استار المصنف به فيما نقل عنه حيث قال اعلم ان الحكماء استدلوا على حقيقة
 الوجود تعالى الى اى وجوده حقيقة بان له مكان الوجود خارجا فان قوهم انه لا يلزم من بطلان كون الوجود خارجا عن اية تعالى ان يكون عين الوجود
 ان يكون جزءا من اية تعالى فان جرحه بقوله لا يمنع التركيب تقرير الازالة ان الجزئية باطله لا نقصا الى التركيب مستدعي فلا مكان لتعريف التزديد
 في ان الوجود اما ان يكون عين الواجب تعالى او خارجا واذا بطل كونه خارجا ثبت كونه عينا كان ثبوته لتعالى معللا بعلته فان كل مفهوم
 ثبت لمفهوم آخر خارج صفة للمفهوم الاول عن حقيقته هي حقيقة مفهوم آخر يجب ان يكون المفهوم الخارج معللا فادعى الضرورة في حق ان بعضهم
 اى بعض الحكماء عرفوا العرضي بالعلل والذات بالاعلالي واذا كان الوجود خارجا وكان ثبوته بعلته فعلته ان كانت الذات يلزم تقدم الذات
 التي هي العلة عليها اى على الوجود المعلول بالوجود اذ لا معنى للعلية الا التقدم على تقدم العلة على المعلول في الوجود فيلزم ما تقدمتم شئ على
 نفسه لو كان الوجود المتقدم عين الوجود المتأخر الذي هو معلول او متعبدية اى وجودية الشئ بوجوده لو كان الوجود المتقدم غير الوجود المتأخر
 وكل امرئ من حال بل كون ذات تعالى علة لوجوده وان كانت العلة غير الذات اى كان علة الوجود غير ذات تعالى يلزم معلولية اى معلولية وجوده
 المستمرة الى الابد تعالى عن ذلك كما انتمى عليك ان الاستدلال في الوجود الى الغير مستلزم للاسكان وفيه اذكرنا اى ما ذكره المصنف من تقسيم
 لازم الماهية الى التقسيم المذكورين بقوله العلة او ضرورة اشارة الى جواب هذا الاستدلال للحكماء بالماهية الوجود فان العرض اللازم هو ان يكون
 ثبوته ضروريا للعرض لا يحتاج الى العلة صلا اى سوا كانت العلة نفس الملزوم او امر آخر منفصلا عنه وتقرير الجواب ان الوجود يكون خارجا
 لازما لتعالى ولا يكون ثبوته تعالى معللا بعلته حتى يلزم بالضرورة الحكماء بل يكون ثبوته ضروريا غير مفتقر الى العلة فان هذا اساس ذلك الاستدلال
 كما لا مكان فان ثبوته لا يحتاج الى العلة كذلك ثبوت الوجود لتعالى لا يمكن محتاجا الى العلة انتهى كلام اى كلام المصنف في الحاشية اقول
 جواب للاعتراض المصنف بقول الشارح فان قلت كان الوجوب آو ان صدق الوجود علة تعالى انما من اية مرجح حيث هي هي مفهوم الحكماء
 العالمين بعينية بمعنى ان المطلوب حتى كون الوجود عين ذات تعالى مثل على هذا التقدير اى اى ذات تعالى من حيث هو عالم بالخطا كما هو متبع
 المتكلمين في جعل مرجح لتقاء الذات ويدر الاستدلال المتقدم وهو اما تقدم الشئ على نفسه ام بوجودية وجوده اى ان يكون مصداق كل الوجود وتعليقا
 ذاته عموما من حيثية اخرى غير ما اى غير شئ العينية والاقتضاء فيلزم ان كان تعالى فتفكر في اللازم على ما في الحاشية ان وجود
 الشئ للشئ يستدعي الاحتياج لذاته فلا يكون الشئ بحسبه ضروريا لذاته انتهى ثم تقرير الجواب ان القول بزيادة وجود الواجب تعالى ليس بشئ
 فلا يصلح كونه سنة لان يكون ثبوت العرض اللازم ضروريا غير محتاج الى العلة قوله والدوام لا يتصور وان المعلول يدوم بانتمائه اليها
 للسببية الى العلة الواجبة لذاتها فاستدعى ارتفاع المعلول مادام وجودها اى وجود العلة الواجبة ثبوته ان العرض الدائم كما ذكره المصنف
 ممكن فلا بد من علة وهذه العلة اما واجبة لذاتها او ممكنة لذاتها وعلى الثاني لا بد من انتمائها الى العلة الواجبة لذاتها ووجودها واجب لذاتها
 ولا شك ان وجود العلة مستلزم لوجود المعلول والا يلزم تخلف المعلول عن العلة وهو كما ترى فاستبان ان عدمه ممكن لكون عدمه مستلزما
 لعدم الواجب لذاته تعالى عنه فالدوام الازلي وهو عبارة عن كون الدوام متحققا في جميع اجزاء الازل والابدان كان زمانيا وان لا يكون
 مسبوقا بصحح العلم والبطان ان في الواقع ان كان من الامور العالمية من الزمان وقس عليه الضرورة الالائية يساوق اى يلزم الضرورة
 الالائية وهي مختصة عند غير الملاحقين بالواجب تعالى لقوله بالحيث الدهرى وعند الحكماء غير مختصة بتعالى بل هي متحققة في المجردات ايضا وكذا
 الدوام الزماني وبعبارة اخرى كون الدوام متحققا في جميع اجزاء الزمان يلزم للزمانية اى للضرورة الزمانية والدوام الذاتي مادامت الذات
 ما يكون في جميع اوقات الذات يساوق الضرورة الذاتية وهي الحاصلة مادامت الذات ولما كان ثبوته ان مساوق الدوام باى معنى كان للضرورة
 المتعبدية لا يخالف لما اشهر من ان الدائم قسم من الاعراض المفارقة للمضمرات وقعه بقوله فان نظام الدوام اى احوالها في سلسلة المتعبدات

اي لا اعراض المخارقة المتعاقبة للضروريات لا يصح الا بالنظر الى المفهوم فان مفهوم اللزوم هو مفهوم الضرورة
 امتناع انفكاك الوجود وظاهرا ان الاول لا يستلزم الثاني مع عزل الخط عن الاممحل الدقيقة واما بالنظر اليها فالدوام معدودة في سلك الضروريات
 دون المفارقات فالدوام ساء للضرورة لا انهم منها فاذك قوله بل مطلق الوجود اعني مطلق الوجود اي ذهنييا كان او خارجيا بل بحسب
 ان يكون مطلقا اي في لوازم الماهية البتة واولا واما في مطلق الوجود مدخل في تلك اللوازم على سبيل الوجوب هو الحق عند المصنف
 فان من كلمة من التبعية تلك اللوازم اي لوازم الماهية لا يستند الى العلة الجاعلة لها اعني ما يكون ضروريا للثبوت للملزم ووجود الواجب
 عن المتكلمين فانه واجب الثبوت لاعتالي من غير اقتضاء تامل وتخييل ان يكون للوجود فيه مدخل لا امتناع تقدم الشيء على نفسه هذا على تقدير كون وجود
 الواجب تعالى عين الوجود الذي فرض من اللوازم وجوده اي وجودية الشيء بوجوبات غير متناهية هذا على تقدير الغيرية بين الوجودين من ههنا اي من
 امتناع تقدم الشيء على نفسه ووجودية بوجوبات غير متناهية ففهم ان منها اي من لوازم الماهية ما يكون للوجود فيها مدخل البتة هذا في غير وجود الواجب
 تسلكا لوجوبه للاربعه فان في ثبوت الوجوب لها دخل الوجود الملزم ولا يلزم المحذور المذكور من تقدم الشيء على نفسه ووجودية بوجوبات غير متناهية
 ومنها ما بخلاف ذلك كاي ليس للوجود فيه مدخل صلا كوجود الواجب تعالى والامكان التقر فليس للوجود مطلق مدخل في ثبوت هذه اللوازم الملزمة لها
 والاي لم ذلك المحذور وان اردت التفصيل والتحقيق في هذا المقام فنقول في ههنا ما يتاخر عن كمال التحقيق الى اعتبار مطلق الوجود في لوازم الماهية
 واستدلوا عليه بان مقتضى الاستلزام ان يكون الوجود كونه واما الماهيات انما هي باعتبار وجودها كما تشبه به الضرورة فمعدودا عند هم
 اي عند المتأخرين اقتضاء الماهية لها اي اللوازم باعتبار مطلق الوجود للخط يعني اقتضاء الماهية بشرط مطلق الوجود للخط بتلك اللوازم والاتصاف
 بها وانحصار صيغتها اي خصوصيات الوجود الخارجي والذنبى ملغاة اي اغلوا داخل تلك الخصوصيات في ذلك الاقتضاء والتحقيق على ما ذهب اليه
 الشيخ الرئيس ان مصداقها اي مصداق لوازم الماهية بنفس الماهية المتقررة بجعل الجاعل اياها مع اقتضاءها اي اقتضاء الماهية للخط بها اي
 اللوازم باعتبار الوجود اي وجود الماهية واما باعتبار المجعولة ايضا اعني ان مقتضى اللوازم الماهية انما هو نفس الماهية المتقررة بجعل الجاعل مع
 قطع النظر عن الوجود والمجعولة فلا دخل لها في الاتصاف بتلك اللوازم اذ هي المجعولة انما يجب في صدق المحمول ازاها لما يحتاج من ان لوازمها
 تجعل محمولات على الماهية كقولنا الجسم متحيز وقد تقرر في مقدم ان ثبوت شيء شيء في فرع ثبوت المشتبه فلا بد من وجود الماهية والموجود الممكن كقولنا
 بلا ترتيب فاستبان انه لا بد في ثبوت لوازم الماهية لها من وجود تلك الماهية مجعولة بان كمال المجعولة ما يكون الموضوع من الطبائع الباطنة
 اي المكنة المالكه فلاذات اي لا تقر لها الا بجعل فلو كان الموضوع واجبا لما احتاج الى المجعولة وجملة المقال ان ثبوت المحمول مع عزل النظر
 عن خصوصية الموضوع اعني الامكان للثبوت على مجعولة لا اي ليس اعتبار المجعولة من حيث ان ذات اي ذات الموضوع بخصوصها احدي
 حاشيتي الحمل بخصوصها فان مطلق الحمل لا يستدعي ذلك لما القى عليك انما ان الموضوع لو كان واجبا لا يصح سخط المجعولة فيه والاستدعاء تحلف
 على قوله لكون الموضوع طباع الربط الذي جابى لاس من حيث خصوصية اي خصوصية اثبات تلك اللوازم الا بالعرض لقرآن طباع الربط الذي جابى
 مع قطع الخط عن خصوصية المحمول يستدعي وجود الموضوع فلا دخل فيه خصوصية اللوازم حتى يتوهم استدعاء اللوازم وجود الماهية باعتبار الوجود والمجعولة
 لا دخل في ثبوت تلك اللوازم للماهية الا بالعرض اذا اعتبار الوجود المجعولة اي وجود الماهية ومجعوليتها اما لا تقتضي طباع وجوده يعني ان يكون
 وجود اللوازم من فروع وجود الماهية لتحلل الفاعل بينهما بان يقال ان وجود الماهية وجود تلك اللوازم لا يقتضي كون وجود الماهية جزءا من علة وجود اللوازم
 وسياق بيانه في القول الناقص ان شارحنا تعالى في اي لوازم الماهية مستندة الى نفس الماهية فقط لا الى وجودها ولا الى مجعوليتها هذا المقال كله
 في العوارض المعلولة لنفس الماهيات ثم بعض تلك اللوازم المعلولة يمتنع استلزامها بالنظر الى نفس الماهية باعتبار ان مصداقها اي مصداق تلك
 اللوازم هي اي الماهية بنفسها من حيث هي كالامكان الذاتي والامتناع الذاتي ووجوده تعالى عند التحقيق ولهذا اي لا امتناع الاستلزام

بالنظر الى نفس الماهية لم يحكموا اى الفلاسفة بالعينية في هذه الامور من الاسكان والاعتناء ووجوده تعالى مع موصوفاتها لكنها تعد من العوارض كما
هو عند المنطقيين بناء على انتقال الجزئية والعينية بحسب المفهوم ناظر الى قوله انتقال الجزئية وبحسب الحمل الاول ناظر الى انتقال العينية ففى الكلام
لفظ نشر مرتب كما فى قولنا الانسان انسان مثال للحمل الاول والانسان حيوان مثال للجزئية ثم عدم كون تلك الامور جزءا من موصوفاتها بحسب
المفهوم ظاهر واما انتقال العينية باعتبار الحمل الاول فلان هذا الحمل قد يكون نظريا كما استققت عليه في بحث التصديقات وههنا اى في مقام انه
ليس لمطلق الوجود دخل في لوازم الماهية شك للامام الازمى وهو انه يلزم حى من عدم دخل مطلق الوجود في لوازم الماهية كون الوجود من لوازم الماهية
مع انه ليس معدودا منها بان يكون اى الماهية من حيث هى هى مؤثرة في الوجود اى مقتضية له لا باعتبار الوجود حتى يلزم تقدم اى على نفسه او وجودية
بوجودات غير متناهية او لعدم حتى يلزم اجتماع انقيضين والجواب عن ذلك الشك ما قال الشيخ ان الماهية لو كانت بنفسها لا وجودا بحالة الوجود كما
افاده الامام لزم ان تكون الماهية موجودة على تقدير عدم ايضا والتالى باطل للزوم اجتماع انقيضين ووجه الملازمة ان نسبة الماهية من حيث هى
الى كل واحد من الوجود والعدم على السواء لكون كل منهما من العوارض فالماهية من حيث هى هى كما انها متحققة خال الوجود وكذلك متحققة حال عدمه فلو كانت
مقتضية للوجود لكان الوجود ايضا متحققا معها حال عدمه فيلزم اجتماع انقيضين فاستدل ان الماهية من حيث هى هى ليست مقتضية للوجود
فلا يكون الوجود من لوازم الماهية وليس الامر كذلك فى سائر الصفات يعنى لا يلزم فى سائر الاوصاف غير الوجود على تقدير كون الماهية بنفسها
مقتضية لها اجتماع انقيضين عنى كونها موجودة حال عدمه بل يلزم منه ان تكون موجودة حين كونها غير موصوفة بتلك الصفات وهو ليس بحال
اقول فيه اى فى جواب الشيخ نظر لان اللازم على هذا التقدير اى على تقدير كون الماهية مقتضية للوجود هو ان لا ينفك الوجود عن الماهية ههنا فتكون
الماهية ازلية قديمة لا اى ليس اللازم على ذلك التقدير ما قال الشيخ وهو ان يكون الماهية موجودة على تقدير عدم ايضا لان حال عدمه حال بطلان
الذات وليسيتها كما ان حال الوجود حال فعلية الذات فحال عدم الذات والاثاير ولا اثر كذلك فى اى شىء يعنى ان الماهية حال عدمه لا يكون
معها الوجود حتى يلزم اجتماع انقيضين لما عرفت ان حال عدمه حال بطلان الذات فالحق فى الجواب عن شك الامام ناظر الى ما علم الحكمه اليمانية السابقة
ان عدم اعتبار الوجود فى الماهية اى عدم اخذ الوجود مع الماهية بطريق الجزئية عند اقتضاءها الصفة لا يقتضى انفكاكما اى انفكاك الماهية عن الوجود
حين لا يقتضيان اى اقتضاء الماهية لصفة فان انفكاكما عنى عن الوجود وهى اى حال كون الماهية مستقرة محال كيف واذا انقضت بحمل
الجاعل لزمها الوجود فضلا عن ان تكون الماهية مؤثرة يعنى لما كان انفكاك الماهية عن الوجود محال التفرقا لا فيكون ذلك الانفكاك حال التأثير محالا
بالطريق الاولى ما عرفت ان حال التأثير بعد حال التفرق فاذن لا يتصور كونها مؤثرة فى الوجود الذى لا ينفك حال التأثير عنها فلا يلزم كون الوجود من لوازم الماهية
ولذلك سائر الصفات اى غير الوجود وذلك لانها تنفك حال التأثير عن الماهية وقية اياها الى ان مراد الشيخ وعلم الحكمه اليمانية واحد كما قال فى الخاتمة
بقوله يكن ان يقال اراد الشيخ بحال عدم مرتبة قوام الماهية المتقدمة على الوجود لانه سلوب عنها فى تلك المرتبة فلو فرض اقتضاءها للوجود فى تلك
المرتبة والمقتضى والمؤثر بحسب ان يقرن بالوجود حين التأثير فيلزم ان تكون موجودة فى تلك المرتبة المتقدمة وهو محال بالضرورة فحصل جواب
الشيخ والمعلم واحد انتهى تفصيلا على ما فى بعض الحواشى انه ليس مراد الشيخ بحالة عدم مرتبة العارض للماهية بل مرتبة قوامها المتقدمة
على جميع العوارض من الوجود والعدم وغيرهما فنقول فى تقريره اراد الشيخ ان مرتبة قوام الماهية متقدمة على الوجود لكونه من العوارض فلو كانت
الماهية مقتضية للوجود فى تلك المرتبة لزم ان تكون موجودة فيها ايضا لان الضرورة شاهدة بان مقتضى المؤثر بحسب ان يكون موجودا حين التأثير
فيلزم كون الماهية موجودة فى تلك المرتبة المتقدمة على الوجود وهو كما ترى فلا يكون الماهية بنفسها مقتضية للوجود فلا يكون الوجود من لوازم الماهية
وهذا هو المراد للمعلم الاول للحكمة اليمانية فيكون مراد الشيخ والمعلم واحد افلا يرد على الشيخ نظر المذكور كما يرد على المعلم لان سبب ورود على ان يكون المراد بحال
العدم هى المرتبة اللاحقة التى هى مرتبة العارض اذا اراد المرتبة المتقدمة على جميع العوارض من عدمه وغيره ولم يرد على ذلك كما قرنا وانما صحت التعبير

عن تلك المرتبة بحال عدم لان جميع العوارض مسلوب فيها انتهى قوله كوجود الواجب تعالى آه اقول المشككون الذين همون الى زيادة الصفات
 ذهبوا الى ان صدقهما اي مصداق الصفات ذاته تعالى من حيث اقتضائه تعالى الاختلاط بهما اي بالصفات تعني ان ذاته تعالى علته للاختلاط
 بالصفات كما مرح به المحقق الدواني في شرح العقائد كذا في الحاشية فيلزم عليهم اي على المشككين كونه تعالى متقدما عليهما اي على الصفات
 بحسب الوجود فيكون سبحانه وتعالى في حد وجوده عاريا عن الصفات وعن الوجود لانه من الصفات الزائدة عندهم مصداق ذاته تعالى
 من حيث اقتضائه للخلط به فتوجب للمصنف رحمه الكلام المشككين بان ثبوت الوجود له تعالى على تقدير زيادته يكون ضروريا غير مستند الى
 علته صلا فلا دخل للوجود في اتصافه تعالى به فتوجيه الكلام بما لا يرضى به قائمه لما دعيت ان المشككين قائلون بان الصفات تقتضي ذات الواجب تعالى
 والمقتضى لا بد له من الوجود قبل وجود المقتضى فلا بد من تقدم ذاته تعالى على الصفات كلها ومنها الوجود ايضا فيكون ذاته تعالى عاريا في مرتبة
 ذاته عن الوجود وغيره من الصفات ذاتية صفة كانت لا يكون بحولها الالهي ذاته تعالى فلا محالة تكون محلة بان تكون ذات الواجب تعالى بالوجود
 علته لما فيكون المطلق الوجود دخلا في صفة ذاته ومنها الوجود فاعلم تهتق المقام ان الوجود لا يتصور ان يكون من لوازم الماهية بالمعنى الشائع
 المتعارف اي العوارض المعلولة لنفس الماهية بشرط الوجود ولا بشرط على خلاف القولين فالاول من هب المتأخرين والثاني من هب الشيخ الرئيس
 لقرار المرام ان كون الوجود من لوازم الماهية لا يتصور الا باختياره المصنف من ان لوازم الماهية ما تكون الماهية بنفسها مقتضية لها
 او ما يكون ضروريا لثبوتها كوجود الواجب تعالى وهذا المعنى للوازم الماهية غير شائع عندهم فان اشاعه وان يكون الماهية بنفسها مقتضية لها
 وبهذا المعنى لا يتصور كون الوجود من لوازم الماهية في شئ من الخلق اذ لوازم الماهية ما يكون هي اي الماهية بنفسها المتقدمة مقتضية لها
 على ان تكون كلمة على بنائية حين الاقتضاء الموازم مخلوطة بالوجود فلو ازم الماهية تكون منتزعة عنها بما جعلها بالوجود فالوجود لا يكون من تلك
 اللوازم لان الوجود اول الانتزاعات بانقياس المسائل الاصلها اذ الماهية تعليل لكون الوجود اول الانتزاعات من حيث هي متقدمة مطابقا
 الحكم اي الماهية بوجوده وبسبب انتزاعه لقراره لتعليل ان منشأ انتزاع الوجود انما هو الماهية من حيث انها متقدمة بجعلها على خلاف سائر الوجودات
 فان منشأ انتزاعها اي الماهية المتقدمة مع حيثية زائدة ومن البين ان مرتبة التقدمة مقدمة على سائر حيثيات الزائدة فيكون الوجود من اول الانتزاعات
 فتوجد الماهية لتفريع على كون الماهية اول الانتزاعات قبل اعتبار تلبيسها اي تلبيس الماهية بالواقع اي بسائر الالوصاف العارضة سواء
 كانت لازمة او مفارقة ثم اشار الى دليل آخر على كون الماهية مخلوطة بالوجود حين اقتضاءها اللوازم بقوله وطباع الاقتضاء يستوجب صحة دخول
 الغابر في مقتضى على صيغة اسم الفاعل المقتضى على انه المفعول بحسب الوجود بان يقال ان مقتضى وجده مقتضى ولا شك ان مقتضاء الماهية للوازم
 فرد من طباع الاقتضاء المذكور فيكون مخلوطة بالوجود حين ذلك الاقتضاء وهو المطلوب بل للترقي من دعوى الاستلزام الى دعوى العينية مفاده اي
 مفاد طباع الاقتضاء ذلك اي صحة دخول الغابر في مقتضى مقتضى الوجود لا اي ليست صحة دخول الغابر في مقتضى مقتضى بحسب الوجود بمعنى انه
 اي مقتضى بحسب الوجود مما يفتاق اي يفتر الى طباع اللوازم يعني يستند الى مقتضى بحسب الوجود نفس تلك اللوازم على ان يكون مقتضى
 جزا من مقتضى حتى مرتبط بنفسه يتوقف طباع اللوازم على وجود الماهية ايضا اي كما يتوقف على نفس الماهية على بنائية متعلقة
 بتوقفه على ان يؤخذ الوجود جزا من مقتضى فيرجع الامر الى ان مقتضى مجموع الماهية والوجود الماهية وحده اذ تعليل لقوله لا بمعنى من المحقق
 ان طباع وجده فوجد لو استوجب لك اي كون الوجود جزا من مقتضى لم يتصور العلية بين الامر من اذ يلزم منه وجود ذلك المجموع اي مجموع الماهية
 والوجود ثم وجه اللزوم ان العلة ان كانت مجموع الماهية والوجود فنقول بانه وجدت العلة فوجد المعلول وطباع وجده يستوجب وجود العلة فيلزم
 وجود آخر وكذا فيلزم التسلسل وهو كما ترى وهذا معنى قول الشارح فيعتبر وجوده المجموع ايضا اي كما انه اعتبر نفس ذلك المجموع جزا من العلة
 على بنائية ان يكون العلة مجموع ذلك المجموع ووجوده وكذا الى غير النهاية بل تلك الصحة بمعنى ان طباع وجده يستدعي تقدم وجودية العلية وتقدم وجودها

بان يكون الوجود مقارنا معها خارجا عنها لا جزأ منها حتى يلزم المحذور حتى يلزم تقدم العلة ووجودها ايضا تبعاً للماهية من غير ان يكون محتاجاً اليها
 بالذات كذا في الحاشية فالتصور ان يكون الوجود من اللوازم يعني اذ لو ريت ان طباع وجد فوجد يستوجب تقدم موجدية العلة فلا يتصور ان يكون
 الوجود لازماً للماهية سواء الا باليقين بحسب ما يستدعي طباع وجد فوجد تقدم فاعل يلزم الوجود اني وجود الماهية على الوجود اللازم للماهية فاما ان يكون الوجود
 المتقدم غير الوجود المتأخر فيقدم الوجود على نفسه واما ان يكون غيره فيلزم كون الشيء الواحد موجوداً بالوجودات غير متناهية وهذا معنى قوله او يلزم
 تقدم الوجودات مع وحدة الموضوع وكلاهما باطلان فحكم حكمار استباحث للوجود فحكمار تباب ان القيوم الواجب بالذات يجب ان يكون بنفسه
 مطابقاً لحكم الموجودية على تعالى علما ان يكون ماهيته تعالى اي لا يكون الثبوت امر ازيداً على تعالى وايضا لما كان صدق الوجود بنفسه تقرر
 الشيء ونسخ قوامه في ظرف ما ذمنا كان او خارجاً عما هو متقرر بنفسه وهو الواجب تعالى لا بالجعل وهو الممكن كان جواب لما صدق الوجود عليه
 بنفسه تقرر على ما ذكرنا في التعليق المسمى ان الوجود بالمعنى المصدر الذي هو الوصف لا تنزعى للموجودات لا بد له من مبدأ انتزاع وهو المطابق
 له حقيقة والممكن لما كان في حد ذاته ما لا يمكن ان يكون بنفسه ذاته مبدأ الانتزاع فهو الواجب لذاته وانتزاعه في سائر الموجودات
 انما هو الاستناد الى الوجودات بما هو متعلق بها من ثمة عينية الوجود لتحقيق الواجب تعالى ومن تعميم عينية الوجود والمصدرى له تعالى فمقدر
 شططا لا يقتضي من العلة اي غير الذات ولا بعليين الذات واستدل عليه بقوله فانه يستحيل ان يكون لشيء ما على ان يتصور صانع نسخ قوامه واما الاستناد
 على ما في الحاشية ان افادة الوجود عبارة عن افادة القوام وتقرر فانه مصداقه ومطابقه حقيقة ومن ههنا اي من كون صدق الوجود بنفسه
 تقرر الشيء وقوامه يستلزم ان الحيثية التي هي مصداق الوجود في عالم الامكان اي حيثية الاستناد الى الجاعل حيثية تعليلية لا تقيمية راجعة الى كون
 الذات صادرة عن الجاعل ان ليس للممكن قوام وتقرر الا بالجعل فتفكر وجه الاستنباط ان الشيء المتقرر بنفسه اعني الواجب تعالى لما كان صدق الوجود
 بنفسه بدون دخلية العلية يكون ما يتقرر بجعل الجاعل اياه يحتاج صدق الوجود عليه الى حيثية الاستناد الى الجاعل لا فتقار تقرر وقوامه اليه
 الوجود بنفسه تقرر لشيء وقوامه قوله نعم منشأه الخ يعني ان اللزوم من الامور الاعتبارية الواقعية لا من الامور الاعتبارية الفرضية بمعنى ان هو منشأ
 اي موصوف اللزوم في حد نفسه اي ذاته بحيث يصح انتزاعه اي انتزاع اللزوم عنه اي عن الموصوف وان متصلة لم يكن فرض فافهم فلا يتصور
 انه لو كان اللزوم امراً اعتبارياً كما ذكرتم لم يتحقق اللزوم عند القطع الاعتبار اذا الاعتباري لا يتحقق الاعتبار العقل فماله ان يتعقل لم يتحقق
 واعتبار العقل ليس ضرورياً فيجوز عدمه فيعدم اللزوم فلا يكون اللزوم ملزوماً ولا اللازم لازماً وهو بطلان كذا في الحاشية فيكون الحكم به
 باللزوم كذا في الفرج على قوله لم يتحقق الخ يعني لو كان التالي حقاً في نفس الامر كان الحكم كاذباً لكنه صادق فخطره بطلان التالي وطاهر ان بطلانه يستلزم
 لبطلان المقدم فثبت عدم كون اللزوم اعتبارياً وهذا هو المطلوب لتوهم ثم وجه دفع التوهم ان اللزوم ليس اعتبارياً محضاً حتى يتم التوهم بل هو
 اعتباري افعلي فهو متحقق باعتبار تحقق منشأ انتزاعه وهو ان موضوعه في نفسه بحيث يصح انتزاعه عنه وايضا لا يتوهم ان اللزوم يكون موجوداً
 خارجياً فبين شئيه اي اللازم والملزوم اما امتناع الانفكاك خارجاً يلزم الخلف فان المفروض هو كون اللزوم غير موجود في الخارج ويلزم من
 امتناع الانفكاك بين شئيه في الخارج كونه موجوداً فيه فالحلف لازم او لا يمنع الانفكاك فطلبت الملازمة بين اللازم والملزوم ووجه الدفع انما
 يحتاج ان اللزوم موجود خارجي بوجود منشأ انتزاعه في الخارج فيكون بين شئيه امتناع الانفكاك فلا يلزم خلاف المفروض قوله فقوله لهم
 التسلسل آ جواب سوال مقدم تقرر انكم اعترفتم في الحل عن الشك بالقطع السلسلة في الاعتباريات لعدم قدرة الذهن على انتزاع
 الامور الغير المتناهية فليس الوجود والاعتبار المتناهي ولا الشك في ان ذلك للاعتراف حاكم بعدم التسلسل في الاعتباريات فتقول التسلسل
 فيها اي في الاعتباريات ليس بحال كاذب لان التسلسل ترتيب الامور الغير المتناهية في الوجود وهو هنا ليس كذلك لعدم وجود الامور الغير المتناهية
 فيصدق الانتزاع اي يصدق قولنا التسلسل متنع لاسلبه اي لا يصدق قولنا التسلسل ليس متنع كما عزم الجيب فانه حكم بان التسلسل في الاعتباريات

ليس بحال فاجاب المصنف عنه اى عن سهو الالمقدربان صدق السالبة لا يستدعى وجود الموضوع بل قد تصدق بانتفاءه وهناك
 تقرير الجواب ان السالبة كما تصدق بعدم المحمول كذلك تصدق بعدم الموضوع وقولهم التسلسل فيها ليس بحال سالبة موضوعها معنى التسلسل
 ليس بوجود فصدق السالبة ههنا بانتفاء الموضوع لا بانتفاء المحمول عن الموضوع بان يكون التسلسل موجودا في الاعتباريات ويسلب عنه
 المحمول حتى يلزم المخدور بقى ههنا اشكال آخر وهو ان اللزومات الغير المتناهية الحاصلة بين اللازم والملازم متحققة بحسب نفس الامر اذ هي اى
 اللزومات محكوما عليها باحكام صادقة ايجابية وهي تستدعى ثبوت الموضوع لما وعينت ان ثبوت شئ شئ فرع ثبوت ذلك الشئ كالامكان
 واللازم وتحقق في نفس الامر بان يقال تلك اللزومات الغير المتناهية ممكنة اول الامر متاوتمة متحققة في نفس الامر فتكون تلك اللزومات موجودة في
 اى في نفس الامر والبرهان من التعليل والتوضيح وغيرهما شاذ على استحالة وجود الامور الغير المتناهية في مطلق عالم الواقع وتوضيح
 اى توضيح الاشكال الاخر اننا نقضية صادقة في نفس الامر وهي اى القضية الصلوة ان هذه اللزومات اللامتناهية الحاصلة بين اللازم
 والملازم ما يمنع انفكاكها عن الملازم اذ لو لم تكن تلك اللزومات محكوما عليها بذلك لما منع اى امتناع انفكاكها عن الملازم لانهم
 اساس اصل اللازم والثاني باطل فللمقدم مثله ووجه المطارعة انه لو لم تكن اللزومات اللامتناهية محكوما عليها بامتناع الانفكاك لكان الانفكاك
 وهذا مستلزم لتجويز انفكاك اللازم عن الملازم فيقتضئ الملازمة بين المتلازمين فاذن يجب ان يصدق الحكم الايجابي باللازم على كل لازم
 وطباع الربط الايجابي يستدعى وجود الموضوع في نفسه قد يمنع كون القضية ههنا موجبة حتى يستدعى وجود الموضوع فان امتناع الانفكاك
 امر سلبى في المعنى فتكون القضية سالبة معنى فيلزم تحقق كل من تلك اللزومات الغير المتناهية في نفس الامر من حيث انها موضوعات لاحكام
 صادقة فلزم التسلسل في الامور المتحققة في نفس الامر لاني بالامور الاعتبارية المنقطعة بانقطاع الاعتبار والحل عن الاشكال الاخر ان اللازم
 معنى كالاتدافله اعتبارا بان احدهما ان نسبة رابطة وحالة بين اللازم والملازم ومرة لاحاطة حالهما وبه معنى قوله انما يكون لزوماهما
 نسبة رابطة بين اللازم والملازم وتاينهما ان يمتنع قصد اوبالا استقلال لانه مفهوم من المفاهيم ورجح يصح ان يحكم عليه به اذ هو معنى اى فالاشارة
 بقوله لا اى ليس اللازم لزوما ما هو مفهوم مخطط بنفسه فاذ هي اى اللازم وتاينها الضمير باعتبار رعاية التجربة لا يحكم عليها بشئ سواء كان ايجابا
 او سلبا لانه معنى حرفي ولا ينظر الى كونه لازما او غير لازم وانما صحته الحكم عليه اى على اللازم بما هو مفهوم مخطط بنفسه في الثمين فالحكم عليه باللازم هو من
 حيث انه منظور اليه في كحاظ العقل لا بما هو لازم ونسبة بينهما فاذا انقطع ذلك الحائط القصدى انقطع التسلسل زبدا على ان اللازم
 بالا اعتبار الاول لا يصلح لكونه محكوما عليه باللازم فيفليس هناك سلسلة اللزومات فلا تسلسل اصلا وبالا اعتبار الثاني يتحقق هناك لزوم آخر واذ
 انقطع ذلك الحائط القصدى ينقطع التسلسل وان شئت التجربة على تزييف هذا الحل فارجع الى التعليق المرضي وقد يجاب الجواب المحقق الدواني
 بان تلك اللزومات الغير المتناهية موجودة في نفس الامر بوجودها متزعة هي عنه لا اى ليست موجودة فيها بوجودات منفصلة مغايرة حتى
 يلزم الاستحالة اى التسلسل ولما كان متوهم ان يتوهم ان الربط الايجابي يستدعى ان يكون الموضوع موجودا في حد ذاته ولما وجوده منشأ
 انتزاعه فلا يكفي لصحة الحكم الايجابي عليه ازاحة بقوله وما يقتضي طباع الربط الايجابي هو الوجود الاظم اى الشامل لكون الموضوع موجودا في حد
 ذاته وموجودا بوجوده منشأ انتزاعه لا المنفرد بخصوصه كما ترى في الاجزاء المقدارية للجسم اذا شخخص بعضها وتبر البعض الآخر اذ هي اى الاجزاء
 المقدارية موجودة بوجودها جميع المتصل الواحد الذي هو الكل فتفكر قوله ومعرض ذلك الخ في هذا الاعتبار اعتبارا بان احدهما اعتبار نفس المعروض
 بما هو موجود غزل النظر عن الغرض وتاينهما اعتباره اى اعتبار المعروض بما هو معرض لذلك المعارض في هذا الاعتبار ما اعتبره والمحققون
 اذ على الاعتبار الاول يكون الحيوان مثلا كليا طبيعيا وجنسنا طبيعيا ايضا فان مفهومهما الطبيعية من حيث هي فيلزم عدم الفرق بينهما واما
 على الاعتبار الثاني فكلاهما شاذان الحيوان من حيث كونه معرضا للكلى كلى طبعي ومن حيث كونه معرضا للجنس جنس طبعي ولعل من انكر وجود

الكلي الطبيعي في الخارج اخذ به هذا الاعتبار اي بالاعتبار الثاني واما المعترفون بوجود الطبيعي في الخارج فاخذوه بالاعتبار الاول وهو مجموع
 الحقود اي القضايا العامة ومنهم من انكر الكلي الطبيعي الاول ايضا كما انكره بالاعتبار الثاني بنه على ان المنتزح اي معنى الكلي المنتزح منه
 اي الشخص الموجود في الخارج متباين بالذات وتحدان بالعرض فلا يكون وجود الشخص وجود الكلي الطبيعي وسياتي تحقيقه ان شاء الله تعالى
 قوله والمجموع انه قيل القائل شريف المحققين في حاشيته على شرح المطالع حيث قال ان الكلي الطبيعي ليس بكلي مطلقا اذ لا فرد له يعني لو كان له فرد
 عليه جده وتهم فيلزم ان يكون خاصا ونائما وهو محال انتهى بهذا الاعتبار جري تحقيقه في قديمي قد منع بان الانسان مثلا ككلي وكذلك مفهوم الكلي
 والارتياب في ان النضمام الكلي الى الكلي لا يقيد بالجزئية فان توهم انه لو كان ذلك للاعتبار جزئيا حقيقيا لم يصح تسميته بالكلي فافرحه بقوله
 وتسميته بالكلي مجرد الاصطلاح تدبر لعله اشارة الى ذلك المنع قوله ثم الطبيعي آه اعلم ان الطبيعة الانسانية مثلا قد تؤخذ بالقياس الى خواصه
 بشرط شئ اي مخلوطة بها اي بالعوارض قسمي لطبيعة مخلوطة للاختلاف بالعوارض وقد تؤخذ بشرط لا شئ اي خالية عنها اي عن العوارض يعني
 تؤخذ مشروطة بعدم العوارض قسمي مجردة عن العوارض قد تؤخذ لا بشرط شئ اي مع عزل النظر عن الخلط والتجريد قسمي مطلقة لاطلاقها وعدم
 تقيد ما بوجود العوارض وهذا قسمي مطلق ومرة ايضا للاجمال والارسل وفي هذا الاعتبار الاخير عني اعتبار الماهية مع قطع النظر عن الخلط
 والتجريد باعتبار ان اي مراتب تلك المذكورة في الحاشية الزائدة على شرح المواضع المرتبة الاولى باعتبار نفس الماهية من حيث هي اي بان
 الحيشية اي من حيث هي اي بالماهية اي بالمعتبر لا باعتبارها في المرتبة الثانية وهي اعتبار الحيشية المتقدمة على جميع الحيشيات فان الماهية من حيث
 هي اي في مرتبة حقيقة واحدة لانها لو كانت مرتبة المعروض متقدمة على العوارض كلها في نفس الامر مع عزل الخلط عن اعتبار المعبر ويمتاز هذه المرتبة
 الاولى عن سائر المراتب بقرينة الماهية في هذا المخطط عن جميع اللواحق اي العوارض فطرفها الملا حطة دون الذهن الخارج لما دريت ان الماهية
 في كل منهما مخلوطة بالعوارض والعوارض كلها مسلوطة عن تلك المرتبة فكيف يصح كونها طرفين لها ثم لما كان مستويهم ان يتوهم ان القول بتجريد
 الماهية في الاعتبار عن جميع العوارض غير مستقيم فانه لا تعرية عن الحيشية التي هي ايضا منها دفعة الشارح بقوله ولفظ الحيشية شرح وعنوان
 اي تعرية هذه المرتبة الثانية لا تعرية لها واللامكن هناك تعرية عن جميع العوارض اذ الحيشية ايضا منها فلا يلزم المحذور ثم الاضافة في قوله ولفظ
 الحيشية للبيان فان توهم ان الماهية من حيث هي اي متقدمة على جميع العوارض مخلوطة بالوجود للحاظي والمطلوطة فلا تكون جميع العوارض
 مسلوطة عنها فان التقدم والمطلوطة من العوارض فافرحه بقوله وهي اي نفس الماهية بما هي اي مخلوطة في هذا الحياظ بالوجود للحاظي والمطلوطة
 وغيره كما تقدم بحسب حاق الواقع وتنسليخة عطف على قوله مخلوطة عنها بحسب خصوص هذا الحياظ اي باعتبار ان هذا الحياظ للماهية فقط كذا
 في الحاشية فاذا في هذه الملاحظة بخصوصها طرف للخلط والتعرية اي طرف للخلط بحسب حاق الواقع وطرف للتعرية بحسب الحياظ
 باعتبار ان لان هذه الملاحظة باعتبار انها ملاحظة لنفس الماهية فقط اي لملاحظة معها غير ما يصلح احتي المملوطة طرف للتعرية مخلوطة با عن جميع
 ما هذا فيصدق سلب الكل عنها ومصدق هذا السلب ان ما هذا ليس مملوطة في هذا الحياظ وباعتبار ان الماهية موجودة في هذه الملاحظة
 ومقصود بقية قصر الحياظ عليها بعوارض مختصة بهذا الطرف في الواقع مخلوطة بها بمعنى ان العقل اذ لاحظ الماهية الموجودة في هذه الملاحظة وهذا
 متصنف بها فافرحه الملاحظة طرف للخلط والتعرية بالنظرين والاعتبارين فتفكر انتهي ما في الحاشية مختصرا او المرتبة الثانية اعتبارا من حيث هي
 مع عزل النظر عن الخلط والتعرية بان يتعلق الحيشية بالاعتبار دون المعبر يعني يكون الحيشية شرعا وعنوانا للاعتبار والملاحظة دون المملوطة
 ان لا اختلافا ان من حيث هي ملاحظة الماهية اي لا يكون ملاحظة للماهية المخلوطة ولا يكون ملاحظة للخلط والتعرية بخلاف الاعتبار الاول
 فانه كان فيه ملاحظة الماهية المعزولة عن جميع العوارض ان كانت مخوفة معها في حاق الواقع وهو اي الاعتبار الثاني ليعم الاعتباران كلها
 اذ لا يخلو شئ من الاعتباران عن ملاحظة الماهية وينقسم اليها اي الى الاعتباران وذلك لانهم يقسمون الماهية الى المطلقة والمجردة

والمخلوطة فالمقسم لهذه الاعتبارات الثلاثة هي الماهية في المرتبة الثانية فلا يلزم الاعضال بان المقسم للاقسام الثلاثة المذكورة هي
وهي عبارة عن الماهية المطلقة فلا تقسم الطبيعي الى المطلقة فتقسم المطلقة الى المطلقة والمجردة والمخلوطة فيقسم الشيء الى نفسه الى غيره وذلك
لان المقسم هي الماهية المعروفة من جميع الاعتبارات حتى عن الاطلاق عنى موضوع المخلوطة القدائية والمطلقة التي هي قسم منها اعتبارها الاطلاق
قصار الطبيعي اعم من المطلقة وظهر الفرق بين المقسم والمقسم فلا يلزم المحذور في بعض الشروح والى الكلي والجبرتي اى ينقسم اليها لما
تلى عليك نقاسن ان هذه المرتبة تعم الاعتبارات كلها ومنها الماهية المعروفة والماهية المخلوطة والكلي عبارة عن الاولى والجبرتي عن الثانية فكذلك
المرتبة تقسم لهما واذا سلم عن اى عن الانسان مثلاً في هذا الاعتبار بانه العا وليس بالعا بانه كاتب او ليس بكاتب فواجب ان العا ليس بالعا
وانه كاتب وليس بكاتب السرفية انيسرى الى الطبيعة من حيث هي هي الجبرتي المذكور احكام المخلوطة والمجردة فان الانسان بهذا الاعتبار موضوع
للمخلوطة ومعلوم عليه بالايجاب السلب بالنظر الى المحمول اذ يصح فيه اجتماع المتقابلين بالقياس الى الفردين لما دريت ان المخلوطة في قوة تجسدية
والجبرتيان المختلفتان ايجاباً وسلباً لا يتبايعان لان في التناقض لا بد من الاختلاف في الكم كذا في بعض شروح ففى هذا الاعتبار الثاني
ايها جميع الفقيضين في الواقع كذا في المرتبة الاولى ايها ام ارتقا عما فانه في هذه المرتبة قد سلب عن الماهية جميع ما عدا ما يتحقق سلب جميع
المفومات عنها فالانسان كما انه ليس في هذه اذ لا كذلك ليس في حد ذاته ليس او لعل قول المصنف رحم والطبيعي اعم باعتبار آراء اشارة الى هذا الاعتبار
الثاني لانه هو المقسم لجميع الاعتبارات لا غير المرتبة الثالثة اعتبار ما اى اعتبار نفس الماهية من حيث هي هي مع ملاحظة عمومها بهذه الملاحظة
استهان بالفرق بين الاعتبار الاول والثالث فان في هذا الاعتبار تعرية عن بعض اللواحق بخلاف الاعتبار الاول فانه كان فيه تعرية عن جميع اللواحق
وتعلق الشخصية بالماهية لا بان يجعل العموم قية السلف المصدق والمخلوطة بل في التغيير والملاحظة فاصلة ان يلاحظ معها كونها من حيث هي هي
وهو المراد بملاحظة عمومها لاس من حيث الشمول والانطباق على الجزئيات كما هو المعبر في المحصورات كذا في السحاشية قوله فيها بملاحظة
عمومها والماهية بهذه الملاحظة مجردة عن المنوعات والشخصات ويمضى المحكية في الذهن فبها قال في السحاشية اى في المحكي
والمعبر عن في الحكاية والتعريف وبهذا يجعل هذا الاعتبار اخص من الثاني بحسب الاعتبار لا بحسب التناول فافهم وهي اى الماهية بهذا الاعتبار
الثالث كلى طبيعي وقيل القائل هو المحقق الزاهد في حاشيته على شرح للمواقف بقوله كان هذا الاعتبار هو بعينه اعتبار التجريد عن الشخصات
والمنوعات ولا فرق بينهما لا بحسب العبارة والمفهوم دون العناية ولمقصود ولذلك يشتركان في كثير من الاحكام كاجنسية والنوعية
ونحوهما فليتأمل تأملًا صادقًا لا فرق بين هذا الاعتبار اى الاعتبار الثالث واعتبار التجريد اى التجريد دون المقصود ولذلك يشتركان في
كثير من الاحكام كاجنسية والنوعية تعرية على ما في بعض الحواشي ان الخلط بالشخصات ينقض العموم النوعي والخلط بالمنوعات يبطل العموم
اجنسي فكيف يكون اعتبار العموم هو بعينه اعتبار التجريد ولا فرق بينهما لا بحسب المفهوم والعبارة دون العناية والمقصود ثم زيفه الشارح باننا لا نشتر
بين الاعتبار الثالث واعتبار التجريد في المقصود بقوله وفيه ان المعبر بهذا الاعتبار الثالث موضوع للطبيعة كما في قولنا الانسان نوع او
كل وجود في الذهن بخلاف المجردة فخصم الفرق بينهما وبين الاعتبار الثالث اذ هي ليست محكوما عليها بشئ من الاحكام كاجنسية
والنوعية اذ يتبع تصور ما اى تصور المجردة ووجودها مطلقا اى هو امكان في الذهن او في الخارج ووجه الامتناع غير خفى فان المجردة لو كانت موجودة
في الخارج لكانت تحت العوارض الخارجة ولو كانت موجودة في الذهن لزم اقترانها بالعوارض الذهنية لان الكون في الذهن ايضا منها فلم تكن مجردة
والكلام فيها الا ان يراد جواب عن ذلك التعريف وبذلك مما افاده المحقق الهروي في حاشيته على شرح المواقف التجريد عن بعض العوارض الاعتبار
كالمنوع بما هو منوع والمشتخص بما هو مشتخص ونحوهما فخص المرام انه اذ الوحد المطلق مجرد عن المنوعات والشخصات بشروط الاطلاق والوحدة الذهنية
كان عين الاطلاق بالاعتبار الثالث في الحيوان انفس الانسان النوع كما لا يخفى على من يتفكر وهذا الاعتبار الثالث تجرئ في كل مفهوم

وللا تباين في عنوان الموضوع معتمدا على الربط على المعنى على ان يكون المحيية قيد للشئ فكأن العقد هلبي صادقاً انبثت فانه يفيد سلب ثبوت الالف
عن الانسان سلب الثبوت اي ثبوت الالف بهذه المحيية اي من حيث هو هو لا ينافي في ثبوت محيية اخرى اي في المرتبة المتأخرة عن الالف
والمقومات هذا التفصيل في بعض اشروح واما اذا قدرنا المحيية على حرف السلب كان معناه ان الانسان من حيث هو ليس
بالف ومفاده ان السلب ثابت له من حيث هو هو لان الربط واراد على السلب فهو يدل على تعلق السلب بالانسان مثلاً بهذه المحيية
وهذا معنى قوله فان المحيية هي من التقديم على حرف السلب قيد للسلب لا للسلب كما كان قيداً في صورة تأخير المحيية فيكون
السلب نقياً مقيداً بالتوصيف والسلب من حيث هو سلب لا يحكيه بكيفية ولا يصح ان يقيد ذلك السلب بقيد لما تلي عليك ان
مفاد التقييد ثبوت القيد لمفنيه فما لم يكن ثابتاً في نفسه كيف يصح ان يثبت له شئ اذ ثبوت شئ لشئ فرع ثبوت المشتب لفا التقييد
وان كان يقيد المحيية يدل على ان اي السلب ملحوظ من حيث انه مفهوم ثابت لشئ فهو اي التقييد راجع الى ثبوت السلب فيكون كاذباً
بالضرورة لانه من العوارض التي ليست في حد ذاته بل في المرتبة المتأخرة قال المحقق الهروي في حاشيته على شرح المواقف واذ قلنا
الانسان من حيث هو ليس بالف بتقديم المحيية كان الربط وارداً على السلب لانه يدل على تعلق السلب بالانسان بهذه المحيية
فكان القول كاذباً فان سلب الالف ايضا من العوارض انتهى فطبق اللفظ والمعنى انما هو بحسب تأخير المحيية لا بحسب تقديمها وفي بعض
على المصنف حيث قدم المحيية فقال هي من حيث هي ليست بموجودة ولا معدومة وسيصرح به الشارح عن قريب ثم وجه التطبيق في صورة التقييد
ان السلب كما هو في اللفظ كذلك في المعنى اذ تأخير المحيية لا يرجع العقد الى الايجاب بخلاف تقديم المحيية اذ يرجع الى الايجاب بالعدم ولي فان
معنى قولنا الانسان من حيث هو انسان ليس بالف ان الانسان من حيث هو انسان شئ هو الالف فيكون اللفظ مخالفاً للمعنى اذ اللفظ
ناطق بالسلب فافان رد السؤال فترجع على قولنا ان الانسان مثلاً اذ انصرف اللفظ على نفسه فقط لم يوجد في هذا اللفظ الا هو وقوماته من غير
التقييد فمعين بالايجاب كما اذ قلنا ان الانسان موجود من حيث هو هو او معدوم من حيث هو هو فلا يتحقق السائل الجواب هذا ولي مما افاده صاحب
المواقف من انه لا يميز الجواب فانه يدل على امكان الجواب وهو لا يمكن لان المطلوب في هذا السؤال تعيين احد الشقين من غير متصور واما الجواب
بسلبه فليس بجواب عنه حقيقة فان هذا السؤال طلب التحديد بعد وضع ثبوت احد الامرين لان كلمة ام موضوعه اطلب تعيين احد الامرين في الوضع
المبني على السؤال وهو ثبوت احد الامرين فاسد لما تلي عليك ان في مرتبة الماهية من حيث هي اي جميع العوارض حتى الوجود والعدم سلوة فكيف
يصح اثبات احد الامرين فكذا السؤال فاسد ولو اجيب على سبيل المسامحة فيسلب الطرفين اي بسلب شقي الترديد فيقال لا هذا ولا ذاك واذا اجيب
بذلك السلب فلا يكون بحقيقة جواباً عن هذا السؤال بل يكون تنبيهاً على فساد الوضع المبني عليه ذلك السؤال فاما قال المصنف رح بقوله وهي من
حيث هي ليست بموجودة ولا معدومة بتقديم المحيية على حرف السلب ليس على ما ينبغي لما ديت ان السلب بتقديم المحيية يرجع الى ثبوت
السلب فيكون كاذباً كالايجاب فلا يصدق لم يست بموجودة ولا معدومة فكان الواجب على المصنف ان يؤخر المحيية حتى يقيد سلب الثبوت
فيكون صادقاً وفيه نظر فان ما ذكرت من ان المحيية المتقدمة مفادها ان السلب ثابت للانسان مثلاً من حيث هو هو انما هو اذا كانت المحيية في
صورة تقديمها على حرف السلب قيداً اي جزءاً للسلب لانه يصير بـ بنفياً مقيداً او اماً اذا كانت المحيية قيداً للموضوع فالتقديم كالتأخير في
المفاد اذ يكون حرف السلب بعد تمام الموضوع فيكون بعد المحيية ايضا لكونها من تمام الموضوع فيكون نفى المقيد وهو كون الامر دائر بين
الفيضين كايجاب بالالف وسلبه كالوجود والعدم اذ قارح التناقض تقييد السلب بقيد لا اي ليس قارح التناقض تقييد الموضوع بقيد ككثية
مشتركة بين الايجاب والسلب كاجيب بالفاضل الجفوري في بعض سائله عنه اي عن نظر وجهين الوجه الاول ان التقييد كقيد العلم قد يميز
الموضوع عما دام يفيد ذلك التقييد فيعين الموضوع وينسب المحمول كالطويل الى ذاته اي ذات الموضوع من غير وجوب ان يكون النسبة اي نسبة

المحول الى الموضوع من حيثية التقييد اى من حيث ان الموضوع مقيد بقيد كما نقول ايها المخاطب زيد العالم طويل فتميز المراد بزيد بقيد العلم عن زيد الجاهل فلا يلغو التقييد ولم يكن الحكم على زيد بالطول من جهة العلم الذي يقيد الموضوع به وقيد بغير التقييد نفسه اى نفس الموضوع باعتبار عن نفسه باعتبار آخر فمع ان كان الحكم عليه اى على الموضوع بذلك للاعتبار اى يكون لذلك الاعتبار دخل في الحكم بحيث لو انتفى ذلك الاعتبار انتفى الحكم فيصير مآل التقييد الحكم. وان كان في الظاهر تقييد الموضوع كذلك في بعض النسخ كان التقييد مفيداً والايضاً فاذا قلت زيد من حيث انه عالم طويل فتميز العلم بزيداً من حيث انه عالم عن نفسه لاسيما تلك الحيثية فاذا اردت ان يكون له من حيث علمه كان التقييد لغواً ومن ثم لا يوجب الوجه الى ارادة ذلك تقييد الموضوع بالحيثية الدالة على قصر المخاطب عليه اى على الموضوع بان يقع الانحاض عن جميع ماعداه ان لم يرد ذلك التقييد ان الايجاب والسلب انما هو بهذه الحيثية اى الدالة على ذلك القصر فقيده التقييد ويرجع اما الى الايجاب او الى السلب على ما عرفت والا اى وان لم يفد ذلك التقييد كون الايجاب والسلب بتلك الحيثية فيلغى التقييد فالحيثية مؤخره تقدير او ان كانت متقدمة في اللفظ لكونها قيدها للسلب لان المتقدمة ملغاة قال في الحاشية اعلم ان الاحتمال الاول ههنا ساقط لان لفظ الانسان لا يحمل غيره كزيد اذا كان علماً مشتملاً كافاً لتقييد بالحيثية يكون من قبيل الثاني فافهم انتهى ثم حاصل الجواب على ما في بعض النسخ ان الحيثية ههنا تقييد للسلب سوار قدمت في اللفظ او اخرت فيه لانها اذا قدمت في اللفظ فهي مؤخره في الحقيقة تخرز عن اللفظ فارجع الى منع كون الحيثية المتقدمة تقييد للموضوع والوجه الثاني من الجواب انما سلمنا ان الحيثية قيد للموضوع لا الحكم الا ان الموضوع مع قيوده في السالبة مؤخره عن السلب من حيث المعنى وان كان مقدماً عليه في اللفظ فما ذكره الناظر من ان التقديم كالتأخير في المفاد ساقط عن صلبه قال في الحاشية مستدلاً على قوله مؤخره الخ لان التقييد يستدعي صدارة الكلام فان السلب فع الايجاب فقولنا زيد ليس بكاتب معناه ان زيد كاتب مرفوع ليس بصديق فلو لم ينظر فيه الى ورود السلب على الموجبة لم يكن السلب انفعالها اى الموجبة فزيد ليس بكاتب وان كان صريحاً في السلب لكن المنطوق ما لم ينادى اى تقديم السلب على العقد الايجابى كذلك في الحاشية قوله ففى هذه المرتبة ارتفاع التقييد ان آه قال الاستاذ رحمه الله السيد الزاهد في حاشية على شرح المواقيت تحقيق المقام ان التقييد ان اخذنا من كالموجود والعدم فلا ريب في ارتفاعهما عن الماهية في مرتبة ذاتها و نسخ قواعدها وان العارض لا يكون في مرتبة لم يحرر يعنى ان جميع العوارض ايجابية كانت او سلبية مسلوقة عن مرتبة الماهية وان اخذنا قضيتين كقولنا الماهية من حيث هي هي موجودة والماهية ليست من حيث هي هي موجودة فارتفاعهما محال مطلق سواء كان عن مرتبة الماهية او عن غير ما يلجج ان يصدق احدهما اذا الموجبات ههنا كاذبة كقولنا الماهية من حيث هي هي موجودة في تلك المرتبة اى مرتبة نسخ قوام الماهية وسوالها البسيطة كقولنا الماهية ليست من حيث هي هي موجودة صادقة بالضرورة فان توهم ان القول بتجاذل ارتفاع التقييد من ان لما افاده المحقق الدواني من تجوز ارتفاع التقييد فان زعمه لعل بعض المتأخرين اى الدواني في الحاشية القديمة انما جاوزوا ارتفاعها في المرتبة اى مرتبة الماهية بناءً على اعتبار السلب محمولاً اى سلباً تاماً وكلاهما جوفى السلب البسيطة فانتفى المناقاة فان الماهية بتعليل كذب الموجبات كلها معدولة كانت او محصلة بصدق السوالب ههنا كما انها ليست بالفعل من تلك الحيثية اى من حيث هي هي كذلك ليست الماهية بتلك الحيثية ليست بالفعل اذ يصدق سلب جميع المفومات عن الماهية من حيث هي هي حتى يصدق سلب السلب ايضا فان هذا السلب يعنى ليست بالفعل ليس نفسها اى نفس الماهية ولا داخلها جزاً فيها ثم فرع عليه قوله فالسوالب باسرها صادقة والموجبات كاذبة لتحقيق مصادق السلب ان الايجاب قال السيد الهروي في حاشية على شرح المواقيت ان المحمول في هذه الموجبات ليس في انبساط تلك الموجبات باسرها كاذبة ويصدق السلب وبهذا السلب ايضا ليس في انبساط سلب السلب هكذا فمذه السوالب كلها صادقة انتهى ثم تملو عليك ان كلام بلال الملة والدين في حاشية القديمة صريح في اعتبار السلب محمولاً واخذ التقييد من مفرداتى تجوز ارتفاعهما وتصرحه بصدق السوالب كذب الموجبات يدل على ان التقييد اذا اخذنا قضيتين كقولنا

ارتفاعها ومن غير المتعرضين للاحقين صاحب الاتفاق لم يكن عليه أي على المحقق الدواني بان ذلك اجتماعهما أي اجتماع النقيضين
لا ارتفاعهما كما افاده ذلك المحقق اذ نقض سلب الوجود سلب الوجود لا الوجود وكيف الوجود من لوازمه ثم تفصيل الاعتراض على ما في
الحاشية الزائدة على شرح المواقف ان ليس هنا ارتفاع النقيضين كما هو مذهب المحقق بل اجتماع النقيضين لان نقض سلب الوجود معنى
قولنا الماهية من حيث هي أي ليست بموجودة سلب الوجود هو قولنا الماهية من حيث هي أي ليست بلا موجودة وليس نقض الوجود
قولنا الماهية من حيث هي أي موجودة بل الوجود من لوازم النقيض فمتى صدقت السوالب كلها كما افاده المحقق اجتماع سلب الوجود وسلب
سلب صدقها فاجتماعها للموجبات وسائر مراتب الشفعية من السوالب كسالب السالب كاذبة والا واما منها أي من السوالب
كسالب السالب السالب صادقة فكانه ينادي من كان بعيد جوابك بقوله من عترض قال في الحاشية اذ كلام المحقق المفرد
اذ جعلنا محمولين في مناط الاعتراض على اخذ النقيضين قضيتين في ذلك من هذا انتهى بذا وتفصيل في تعليقنا لمضى ويكون سلب السلب
دون الوجود نقضاً للسلب أي ما قال السيد الباقر من ان نقض سلب الوجود سلب الوجود وليس نقض الوجود مستقراً جداً فان
التناقض بين الشئيين من النسب المتكررة توصف ان العدم رفع الوجود فهو نقضه بالاجماع فيكون الوجود ايضا نقضاً للعدم بمعنى انه
مرفوع بدان التناقض من النسب المتكررة فالمعتبر في كون شئ نقضاً لشئ كونه سلباً له او سلوباً به وكون عدم العدم ايضا نقضاً للعدم
غير مسلم عند ذلك المحقق الا اذا اخذنا عدم المضاد اليه سلباً ثابتاً وهذا لا يفيد المعترض بذا وتفصيل في بعضي الجواشي ثم ان توهم
ان العدم بمعنى سلب الوجود سلباً بسيطاً نقضه سلب السلب يعني رفع العقد لسلبى الملزوم لصدق الوجود لا بمعنى سلب السلب الثابت
فاذا صدق سلب السلب بسيطاً وسلب السلب بذلك المعنى يلزم اجتماع النقيضين قطعاً فافاده بقوله وورد السلب على النسبة السلبية دون
النسبة الايجابية غير محقول تفصيل الازاحة ان السلب عند المحققين في العقود واد على الايجاب طلقاً واما بمعنى رفع النسبة السلبية
فغير محقول كيف يلزم ج عند اتحاد الموضوع والمحمول باعتبار وحدة النسبة تليث القضايا وهو كما ترى بذا وبسط في البسوطات
انتهى أي كلام الاستاذ في حاشيته على شرح المواقف اقول المقصود منه ابطال كلام جلال المحققين باثبات عراض خير اللاحقين على وجه
يتضمن رد استدلال المحقق الهروي نقض الوجود رفعه بما هو رفع محض لما على عليك ان نقض كل شئ رفعه رفعاً بسيطاً لا أي ليس
نقض الوجود رفعه بما هو رفع عدولي أي السلب الثابت اذ شوبت السلب لا يعتبر في كونه نقضاً اذ لو اعتبر في ذلك يخرج نقض عن
كونه نقضاً فنقض الوجود المقيد بقيه في المرتبة رفع الوجود فيها أي في المرتبة على طريق نفى المقيد بالاضافة بان يكون في المرتبة قيداً
للوجود لا سلباً فنقض الوجود في المرتبة ورفع ذلك الوجود المقيد لا على طريق نفى المقيد بالوصف بان يكون في المرتبة قيداً
للسلب الوجود وجعل المقال ان قوله في المرتبة في قولنا سلب الوجود في المرتبة اما ان يكون قيداً للمضاد او يكون قيداً للمضاد اليه
فعلى الاول لا يكون نقضاً بل هو من العوارض على الثاني نقضاً وارتفاع محال اذ ليس هو من العوارض ما هو المحمول هو الثاني أي نفى المقيد
وما هو نقض هو الاول أي نفى المقيد فارتفاع النقيضين محال مطلقاً أي سواء كانا مفردين أو قضيتين ويتبع اجتماعهما في جميع المواطن
حتى مرتبة الماهية اذ العدم الذي هو نقض الوجود يعني رفعه المحض في قوة السلب البسيط ومعدا نفسه الماهية اذ هو ليس من العوارض
فلا يصح رفعه عن مرتبة الماهية في جميع مواطن الواقع ومنها مواطن نفس الماهية من حيث هي فذلك التجويز أي تجويز ارتفاع النقيضين عن
مرتبة الماهية المبني على محل أي على تقدير كون السلب محمولاً لتجويز للفاسد أي تجويز ارتفاع النقيضين على الفاسد وهو كون السلب محمولاً
فلا بد من الاعتبار بالسلب البسيط فلا يسقط الاعتراض بان ذلك اجتماع النقيضين لا ارتفاعهما في أي شئ تفصيله ان الاعتراض مبني
على امرين الاول ان نقض كل شئ رفعه بما هو رفع بلا اعتبار بشوبت الرفع في نفسه او شئ والثاني ان اعتبار المحمل يخرج المحمول عن كونه نقضاً

فارتفع النقيضين بما هما نقيضان لا يكون الا بان يكذب ثبوت الوجود وسلبه في كمال الثبوت معا وهو مستلزم صدق الوجود وصدق ذلك
السلب معا وهو اجتماع النقيضين وجواب الاستدلال على اعتبار الحمل وهو مالا دخل له في اعتبار النقيضين باجماله اذا اعتبر الحمل فلا اعتراض
ولا ارتفاع للنقيضين الا لا اعتراض قائم فالتأنيث قوله فيها الا اعتراض اي اعتراض باقر العنوم قوله فيها وهو اجتماع النقيضين لا ارتفاع
النقيضين كما نلناه المحقق الدواني ومعنى كون التناقض من نسب المتكررة المقصود منه اننا قد ناقشنا في قول المعترض ان احدهما اذا كان
رفعا والاخر كان الاخر مرفوعا بل لا ان المرفوع ايضا لنقيض بل النقيض حقيقة هو الرفع الصريح فالنقيض الحقيقي لسلب الوجود هو سلب الوجود
لا الوجود نعم هو من لوازم سلب الوجود وفي قاعدة التكرار مسامحة باطلاق النقيض على المرفوع كما سبق التلويح اليه في شرح قول
المصنف اعلم ان نقيض كل شيء آه نعم وروى السلب على السلب بما هو سلب اي الاشياء المحض بان لا يعتبر نحو من اخبار الثبوت كالنقير
والوجود وغيره مقول فان المرفوع اما ذات متجوزة اي متفرقة بجعل البسيط او المرفوع هو الوجود بنا على ان السلب ليس مقصورا نسبة الى الوجود
حتى لا يكون المرفوع هي الذات المتجوزة وذلك لما عرفت ان مرتبة الماهية التي هي اثر الجعل البسيط مقدرة على الوجود فرفعها المقابل لها
يضاف اليها الى الوجود ثم ذلك القول لتلخيص التعميم المفهوم من قول الشارح اما ذات متجوزة اي متجوزة بالذات والوجود من متفانيان
في السلب بما هو سلب الا ان ورود السلب على السلب ليس على ما ثبت للموضوع حتى يكون ذلك في قوة السالبة السالبة المحمول بل على انه نسبة
سلبية متفرقة في كمال العقل وهذا التفرقة لو روى السلب ثم تفصيله على ما في الحاشية ان السلب الثاني ليس في قوة الموجبة السالبة المحمول
حتى يكون الاول اي سلب السلب في قوة السالبة السالبة المحمول بل هو مأخوذ على انه نسبة سلبية في العقد السالب ثم يرد عليه السلب في السلب
يكون رفعا للعقد السالب كما في قولنا ليس بليس بكتاب والايجاب من لوازمه فتفكر انتمي ومجعه رفع العقد السالب الايجاب من لوازم
فيلزم اجتماع النقيضين وهو امر مقول في الكاشية ولما لم يكن له مفهوم محصل معتبر في القضايا المقصودة اعتبره لازمه وهو الايجاب انتهت
بهذا ينبغي تحقيق المقام بدقة وتوضيح المرام ونقيض قوله والطبيعية اعم آه قال المحقق الدواني في الحاشية القديمة بتصحيح تقسيم الماهية الى المطلقة
والمخلوطة والمجردة وللاستخلاص عن لزوم تقسيم الشيء الى نفسه الى غيره وان الانسان مثلا وان متصلة كان معتبرا من حيث هو هو اي من حيث
الاطلاق لا بان يكون الاطلاق قيد احتي ينقلب المطلقة الى المخلوطة الا ان لعقل قد ينظر اليه اي الى الانسان من غير نظر الى هذا الاعتبار اي اعتبار
الاطلاق لقسمته الى معتبر بهذا الاعتبار وهي المطلقة والى المعتبرين الاخرين الى المخلوطة والمجردة فاستبان الفرق بين المقسم والمقسم
فتقسيم الشيء الى نفسه الى غيره غير لازم ونظير ذلك ان قسمته الانسان الى الانسان الكلي والجزئي صحيح مع ان الانسان الذي هو المقسم
هو الكلي في الواقع لكن لم يعتبر الكلية في كونه مقسما بخلاف تقسيم عني الكلي فان الكلية فيه ملحوظة فلا يلزم تقسيم الشيء الى نفسه الى غيره وبهذا
تقسيم الانسان الى الانسان المعلوم والانسان المجهول صحيح مع ان المقسم هو المعلوم في الواقع لكن لم يعتبر فيه وصف المعلوم بخلاف
التقسيم فالمجرد غير لازم فادرك قال في الحاشية ومن هنا يفهم ان المقسم نفس الانسان مثلا من غير غلظة اعتبار آخر اعني
موضوع المهمة وقد تم تفصيله فتدكر انتمي قوله فيها ومن هنا يفهم آه فان المحقق الدواني لما جعل المعتبر بهذا الاعتبار قسما فلا بد ان يكون المقسم
غيره وهو ليس الامور المعقدة القدائية قوله فذهب المحققين آه قال الشيخ الرئيس في آليات الشفاء ثم المقصود من نفس كمال
الاستدلال على وجود الكلي الطبيعي في الخارج وتحلية من نعم ان مراد من قال بوجود الطباع في الاعيان ان اشخاصا موجودة فيها
بان كلام الرئيس نص في ان مرادهم وجود الطبيعة من حيث هي وكما ان زيدا موجود في الخارج فكذا الحيوان بما هو حيوان بان الحيوان بما هو
حيوان اي مع قطع النظر عن غيره لا بشرط شي موجود في الخارج واهتمل عليه الرئيس بقوله لانه اذا كان هذا الشخص حيوانا فحيوان ما اي
الفرد المنتشر من طبيعة الحيوان موجود في الخارج فاحيوان الذي هو طبيعة من الطباع وجزء من حيوان ما موجود في الخارج فان جزءا من

يكون وجوده وتخصيصه للمقال ان الحيوان لا بشرط شئ جزئيا في الملاحظة التفصيلية من السبب ان حقيقة شئ لا تتلصق به
 الملاحظة فحيث وجد هذا الحيوان وجب ان يوجد الحيوان كما هو حيوان ثم بالغ الشيخ الرئيس في التشديد على من زعم ان الموجود في الخارج حيوان
 فخطأ دون الحيوان كما هو حيوان قال الشيخ ان الحيوان بشرط ان لا يكون معه شئ آخر لا وجوده لا متعلق بالماهية المجردة والحيوان لا بشرط
 شئ آخر فله وجود في الاعيان فانه اى الحيوان في حقيقة بلا شرط شئ آخر واذا كان معه الف شروط تعارنه من خارج فاحيوان مجردا حيوانية
 اى من حيث انه حيوان منع عزل النظر عن غيره موجود في الاعيان لما كان متوهمان توهم انا اذا كان الحيوان كما هو حيوان موجودا في الخارج يلزم
 ان يكون من قبيل المجردات للماديات وبطلان التالى غير خفى ارحم الشيخ بقوله ليس يستوجب ان يكون الحيوان كما هو حيوان موجودا
 ان يكون مفارقا عن المادة بل الحيوان الذى هو في نفسه خال عن شرائط اللاحقة موجود في الاعيان كالتفت من خارج بشرط الطول والخلو
 الازاحة انا نعلم ان كون الحيوان كما هو حيوان على تقدير كونه موجودا في الاعيان من قبيل المجردات لو كان موجودا مستقلا واما اذا كان موجودا
 ضمن الماهية المتكاملة فبالعوارض المادية فكل واحدنا كما لا يخفى انتهى كلام الشيخ وبالحجة ليس مراد المؤمنين لمصدقين لمحترفين بوجود الجواهر
 في الخارج وجودا خاصا فقط كما زعم البعض اى المحقق التقدير انى وسيد السند تبعنا للتأخير من الحكم بانهم ذهبوا الى ان الكلى
 الطبيعى ليس موجودا في الخارج وانما الوجود فيه اى الاشخاص فقط فان الشخص كزبد مثلا اذا وجد في الخارج فهو حادثة حيوان وناطق فكل
 واحد منهما اى من الحيوان والناطق موجودا ايضا بعين وجوده اى وجوده اى والا اى وان لم يكن كل منهما موجودا يلزم فتراق لشئ عن نفسه
 تقريره ان الاشخاص موجودة ولا ريب ان بعضها يشارك بعضها آخر دون بعض في مرجع قطع النظر عن الوجود وما يتبعه من العوارض
 فذلك الامر المشترك يقوم به تلك الاشخاص في حد ذاتها ولا بد من وجوده اينما وجدت والا لم تكن متفوتة به فاستبان ان الكلى الطبيعى لم يكن
 موجودا بعين وجود الاشخاص يلزم افتراقه عن نفسه لانه الماهية للاشخاص فيكون موجودا بالوجود بالذات فان ما به هو هو ازيد اى الماهية التى بها
 زيد زيد هو الحيوان والناطق فيكون كل منهما موجودا بالوجود زيد البتة والا لم يكن زيد موجودا بفرض ان ما به زيد زيد معدوم فكيف تحقق بانها
 ان زيد موجودا فذلك الحيوان والناطق موجودان فادرك ثم لما فرغ الشارح عن اثبات وجود الكلى الطبيعى في الخارج حان ان يشرع
 في بيان نسبة وجود الطبيعة الى وجود الاشخاص فقال ثم ان نسبة الوجود الى الطبيعة اقدم بالذات اى بحسب العقل فان العقل اذا تسبب الوجود
 الى الطبيعة الكلية والى الاشخاص حكم بان الاول الاول من الثانى واقدم عليه ثم المراد من الطبيعة هو الكلى لشئ المطلق لا مع وصف الكلية
 والاطلاق العارض في اعتبار العقل فانه لا نزاع في عدم وجود الطبيعة من حيث انها معرضة للكلية في الخارج بل انها الشرائع في وجودها
 المعرض في غير محل النظر عن الكلية والاطلاق واما مطلق لشئ اى موضوع المعادلة القياسية فليس امرا واحدا بل هو مجتمع للوجود والشر
 ويشتمل عليها وينقسم الى جميع الاعتبارات هذا توضيح الحاشية بل اقدم بالزمان ايضا كما هو بالذات كما في الحوادث اليومية اى الزمانية
 فلان الانسان موجود قبل وجود زيد مثلا من متعلق اقدم سببه اى الوجود الى الاشخاص فللطبيعة من حيث هي بالقياس الى الاشخاص
 احد ما جئة المغايرة اى مغايرة الطبيعة مع الاشخاص المتقدم على الطبيعة على الاشخاص هي اى الطبيعة بهذه الجهة المذكورة مجردة فان توهم
 ان الماهية المجردة مما يتفق وجوده بالاتفاق فلو فعه بقوله بمعنى ان حكم التقدم يصدق عليها اى على الطبيعة لا من حيث الخلط بالعوارض
 المشخصة ففى مجردة بهذا الاعتبار واما امتناعها فباعتبار آخر فادرك واخرها ما جئة الاتحاد من حيث الخلط اى خلط الطبيعة مع العوارض
 المشخصة زبد فالمقال ان الطبيعة الكلية اذا لوحظت مجردة تكون مغايرة للطبيعة الشخصية ومقدمة عليها من حيث الوجود واذا لوحظت
 مخلوطة تكون متحدة معها ويمكن الاستدلال بهذا الاستدلال اوردته باقر العلوم في القسبات على وجود الطبيعة من حيث هي اى بان الطبيعة
 الحيوان المرسل كما هو حيوان مثلا ليس مما هو متعلق الذات بادة ومدة اى زمان ذلك لان شئ الابهام لا يصلح المتعلق بها بحسب اللزات

بل انما يتعلق بهما الحيوان لمعين المتخصص ثم المراد بالمادة اعم من ان تكون موضوعا او مهيولى او بدنا فالاول على تقدير كون الحادث عرضا والثاني على تقدير كونه صورة والثالث اذا كان الحادث نفسا وجملته الكلام انه قد تقررت في الفلسفة الاولى ان كل حادث زباني فله تعلق بالمادة بمعنى الاعم المذكور وتعلق بالمدة فلا يكون الحيوان المرسل مهيول الوجود بالامكان الاستعدادي الذي هو قوة المادة مستلحا مقيما الى حصول الشيء المستعد له المقوى عليه فالامكان الذاتي الذي هو المقابل للضرورة وعبارته عن سلب ضروري التقرر واللاتقرر بنفس مرتبة سلبا بسيطا هناك اي في الحيوان المرسل لا كما في مدار فيضان الوجود عن المفيض الحق تعالى فاذا كان هذا الحيوان المتعلق بالمادة فانضم الوجود عن جود المفيض الحق بهتداه استعداد المادة كان الحيوان المرسل الحق لمفيضان لا استحقاق الامكان الذاتي للمنا سببا لثباته بغير مفيض والمستفيض باعتبار التقرير عن الاستعداد والمفيض الى المادة ثم توضيح الاستدلال على ما في بعض الجوانب ان الحيوان المقترن مع المادة وتوابعها لما كان موجودا فاحيوان المطلق المجرى عنها او بان يكون موجودا بفيضانه عن جود الحق سبحانه وتعالى للوجود ليس بالسبب الامكان الذاتي له بخلاف المخلوط بالمادة وتوابعها فان سبب احتقاقه هو الامكان الاستعدادي المؤخر عن الامكان الذاتي فهو لا يكون موجودا بمجرد الامكان الذاتي ما لم يتحقق فيه الاستعداد ولذا يقال لوجود الطبيعة من حيث هو الطبيعية وجود الهي ووجود قبل الكثرة ويقال لوجود الشخص من حيث هو له وجود طبيعي ووجود بعد الكثرة لان سبب جوده بما هو حيوان عناية الله تعالى واما كونه منع مادة وخواض وان كان بعناية تعالى فهو ينسب الى الطبيعة الخيرية وتوضيح المقام ان الامكان الذاتي من احوال الوجود الممكن باعتبار الماهية المرسله المطلقة المجردة عن الهيولانية ولو احتجنا في اي الماهية المرسله من اول المتغيرات اي الموجودات بافضاء الجواد المطلق فبعضها طباع الامكان الذاتي بالنسبة متعلق بقوله اول الى خبرياتها المهيولة بتوارد الاستعدادات فليس في الخارج الا الماهية والوجود والشخص منتزعا عن عنا اي عن الماهية المرسله يعني ان الموجود حقيقة انما هي الماهية الكلية واما الشخص والوجود فمنتزعا عنهما فاما موجودان بشئ انتزاعا باعتبار استنادهما الى اعلى الحق وبان عطف على قوله بان طبيعة الحيوان الخريفه دليل اخر على وجود الطبيعة من حيث هي بل في ايجاسية الامكان الذاتي اساس الكثرة في نفس الممكن باعتبار الماهية والوجود يعني ان الامكان الذاتي مقتضاه ان يكون لهية الممكن مغايرة الوجود كما ان الوجود يقتضي اتحادها واما الشخص فهو اما عين الوجود كما هو ثور لمحققين او لا لانه اي الشخص مغاير للوجود كما هو مذرب غيرهم فالوجود الممكن له ماهية واما عينة اي موجوده فهي اي الماهية موجودة بالضرورة والالام يوجد الشخص صلا ففكر ثم تفصيل بهذا الدليل ان الواجب تعالى ليست الكثرة فيه لما تقررت في معارك الحكم ابرار وجوده عين ذاته بخلاف الممكن فان كل ممكن له زوج تركيبي من الماهية والوجود واما الشخص فهو اما عين الوجود ولا ينفك ان الوجود زائد على ذلك الممكن فكذلك الشخص فكل موجود ممكن وان كان في احد الكثرة لا يتجاوز الا عينية باعتبار الماهية والوجود ولا واحة على حقيقة واذ كان الممكن عبارة عن الماهية والوجود كليهما فالحالة يستلزم وجود الممكن وجود الماهية فان سبيل الماهية سبيل الماهية ومن يبين ان وجود الكل مستلزم لوجود الاجزاء فيكون الماهية موجودة والالام يوجد الشخص الاستلزام استقرار لازم استقرار الملهزم كذا في بعض اشروح قوله والموجود انسان كما هي الطبيعة من حيث هي اي الشخص فكلها موجودان بوجود واحد كتحكم كيف يتصور قيام الوجود الواحد مع الاثنين عني الطبيعة الكلية لانه ان قام كل واحد منهما لم يحل شي واحد بعينه في محال متعددة وان قام مجموعهما من حيث هو مجموع لازم وجودا لكل واحد وجودا جزاء وكلها محال وقد يظن بان حقا عارض تنافي تعدد المعارض فكيف يكون الوجود الواحد عارضا لمعرضين فجملة المرام ان قول المصنف فالوجود بالذات والموجود بالثمن غير صحيح فادع بقول الشارح بمعنى ان في الخارج موجودا واحدا لا موجودان متغايران حتى يلزم المحال وذلك لان الطبيعة لا توجد في الخارج مجردة عن الشخص ولو احتج بالما توجد من حيث الاقتران بها واذن يكون الوجود واحدا بالذات الموجود ايضا كذلك والمراد من قول المصنف والموجود انسان انه جملة العقل الى امرين احدهما الطبيعة من حيث هي اي مع قطع النظر عن الاقتران بالشخص والثاني

المخلوقات العوارض الشخصية فالأنيمنية انما هي في طرف الخط والتعريف وهو الذهن فان له قدرة على التخليط والتعريف والوحدة في موطن الاختلاط وهو الخارج لا يمنع وجود لمهم فيه وتحقيق المقام على ما افاده المعلم الاول للحكمة الالهائية اي خيرة اللاحقين في الافاق المبين ثم المقصود من ان لا ياتوهم من انه كيف يصح كون الطبيعة المتخلطة بالعوارض الشخصية مغايرة ومقابلة للطبيعة من حيث هي هي والحال ان تلك الطبيعة مستحقة في ضمن هذه الطبيعة لكونها عارية واستلزام تحقق الخاص للتحقق العام مما لا استغناء فيه والا يلزم انفكاك الخاص عن العام ان الطبيعة كانت عين الفرد في جميع موطن اي ظروف الوجود ومن الخارج والذهن لكن للعقل ان ياتخذ ما هي الطبيعة متأثرة من حيث الخلط بالمشخصات والتعيين في اخرى من حيث التعريف عن مشخصات والابهام ويضع العقل بينهما اي بين الطبيعة والعنصرية انينية ما هي مغايرة اذا الفرد دليل لكون الفرد والطبيعة تمايزين في هذه الملاحظة مع كونها متماثلتين في نفس الامر في هذه الملاحظة اي ملاحظة الخلط وان كان مخلوطا بهما اي بالطبيعة في نفس الامر لانها اي لان الطبيعة مأخوذة بالبشرط شي ولم تباين في ذاتها عن ان يكون منها شرط او لا يكون فتتحقق الطبيعة مأخوذة بالبشرط شي لوجود اي تحقق الطبيعة بشرط شي لما دريت ان العام تحقق الخاص في اي طرف من الطرفين في الخارج كانت اي وجدت ولو وصليت في هذا اللحاظ اي لحاظ لا بشرط شي لكن يستدرك عن قوله وان كان مخلوطا بهما المكان هذا اللحاظ اي لحاظ الفردية اعتبارا للطبيعة بشرط شي من حيث خصوصية عينها حتى ان جعل الطبيعة لا بشرط شي مفصولة عنها اي عن الطبيعة بشرط شي ريثما بالاراء المسجلة في اليا التحتية الساكنة والثابتة المثلثة بمعنى الجحيم في لفظة المصدرية وازدادة على اختلاف القولين اي حين ملاحظة الطبيعة بذلك اللحاظ صحيح ايضا جواب لما ان يحكم عليها اي على الطبيعة بالتعريف فيحسب اني حسب تلك اللحاظ فذه الملاحظة طرف للخط والتعريف باعتبارين توضيح على ما في بعض الجواشي انه اذا الوحد الفرد بخصوصه كان الطبيعة لا بشرط شي مفصولة في هذا اللحاظ والا يلزم اجتماع العموم والخصوص في شي وانه من غير تعارض اصلا فيلزم عدم الفرق بين الفرد والطبيعة ففي هذا اللحاظ يصح ان يحكم على الطبيعة المطلقة بالتعريف خصوصية الفرد والحكايات مخلوقة سبها في نفس الامر في هذا اللحاظ ايضا فصار هذا اللحاظ طرفا للتعريف وانظر الى خصوصه وانظر الى كونه من موطن الواقع مع قطع النظر عن اعتبار خصوصه كان هو طرف لخط الفرد بالمهارة من حيث هي فان قلت يلزم من تحقق الفرد بدون الطبيعة في نفس الامر بحسب هذا اللحاظ ان هذا اللحاظ ايضا من موطن نفس الامر قلت ان هذا النظر اي اللحاظ وان كان من انحاء نفس الامر لكن تلك انفس الامر اوسع من هذا اي هذا اللحاظ كالبعد مثلا اوسع من دار من دور في نفس الامر بمنزلة البلد ومنزلة اللحاظ بمنزلة البلد واللازم تحقق الفرد بدون اي بدون الطبيعة في هذا اللحاظ دون تلك اي نفس الامر والخرق في ما تكاب تلك ون هذا قال في السحاشية يعني خرق حكم وهو متعاضد انفكاك الطبيعة عن الفرد انما يلزم لو اكيدنا بانفكاكها عنه في نفس الامر بان ترتفع عنه في جميع موطنها والا يلزم من الانفكاك في لحاظ بعيد خرق في الحكم انتهى وايضا جواب آخر للاعتراض المصدر بقوله فان قلت ان هذا اللحاظ انما يكون من موطن الواقع من حيث انه وجود لا شغل العقل اي تعريفه من حيث خصوصية هذا الاعتبار ولزم تحقق الفرد بدونها اي بدون الطبيعة في اي في ذلك اللحاظ من حيث خصوصه لا بالاعتبار الاول وهذا سهل غامض اي مخفي كمال الخلط وتوضيحه على ما في بعض الجواشي ان هذا اللحاظ لا اعتبار ان الاول اعتبار كونه موجودا بدون تصرف العقل فيه وهذا الوجود في نفس الامر سواء يفرض الفاض او لا والتا في خصوصية هذا الاعتبار وتحقق الفرد بدون الطبيعة انما يلزم بالنظر الى الاعتبار الثاني لا بالنظر الى الاول والمحلل هو هذا دون ذلك انتهى ثم ان من القائلين بوجود الطبيعة في الخارج ذهب الى تعدد ما هي الطبيعة بالذات بحسب تعدد الوجودات اي وجودات الأشخاص بالذات وزعم انها الاوحد لما هي للطبيعة بالذات وذلك لان مناط التعدد بالذات تعدد الوجودات الطبيعية اذا كانت موجودة بالذات بعين وجودات الأشخاص كانت لها وجودات متعددة بالذات فكما يوصف الافراد بالتعدد فكذلك الطبيعة هذا وتفصيل في تعليقنا الرضي ثم زعم الشارح ذلك الزعم بقوله وليست الطبيعة كذلك اي عدم كون الطبيعة واحدة بالذات اذ هي اي الطبيعة واحدة ايضا بالذات

اي كما انما تعدد بالذات اذ هي متحدة مع الاشخاص كذلك انما تمتد مع الطبيعة المطلقة فلها واحدة بالذات بحسب وحدة الطبيعة المطلقة
 يكون لا بشرط شي وثمة تعدد بالذات بحسب تعدد الاشخاص وليس لها على هذا التقدير اعتبار زائد على الطبيعة فلا ياتي العقل عن سناد التعدد
 اليها فانها اي الطبيعة اذا اخذت من حيث العموم والاطلاق كما في موضوع التعينية الطبيعية كانت واحدة بالذات ولما تعدد بالعرض
 اذ لا يصح استناد احكام الاشخاص اليها اي الى الطبيعة المطلقة على ما يستدعي كما في المطلقا واعتبار عمومها فنفسه لان اعتبار العموم والاطلاق
 مناف لاعتبار الخصوص فلا يصح اجراء الاحكام التي منشؤها بالخصوص على العام من حيث هو عام قوله ومن ههنا منهم آفة قيل القائل
 هو رئيس المتكلمين فخر الملة والدين انه اي التعيين وجودي تفصيل المرام على ما ذكرنا في التعليق الرضوي ان الوجودي يطلق في الشهادة على ثلثة
 معان الاول بالايكون سلب جزأ المفهومه والثاني بامتنان الوجود الخارجي والثالث الموجود الخارجي والعدمي يطلق على باقياها
 والفرق بين تلك المعاني ان المعنى الاول من الوجودي اعم من الثاني والثاني اعم من الثالث والامتنان الاول من العدم فهو خاص
 من الثاني وهو خاص من الثالث لان سلب لا عم يكون خاص من سلب الامتنان فالظاهر ان المراد بوجوبه التعيين وعدمية هو المعنى الثاني
 والثالث كما يدل عليه ادلة الطرفين هذا بناء على دخوله في قوام الاشخاص الموجودة يعني ان التعيين جزء لاشخاص الموجودة في الخارج ومن
 البين ان جزء الموجود في الخارج موجود في الخارج وقد يعبر بطريق البسط بان زيدا مثلاً موجود في الخارج وليس مفهومه الانسان فقط
 والا لزم صدقه على عمر وانه انسان فاستبان ان زيدا عبارة عن الانسان مع شيء آخر وهو الشخص فيكون ذلك الشيء
 جزء زيدا فيكون موجود في الخارج فادرك ورؤ ذلك الدليل بانه لو كان التعيين كذلك اي دخلا في قوام الاشخاص الموجودة فلا يمكن لوا
 ان يكون الشخص جزءاً عقلياً للشخص فيلزم اما حمل الشخص على الشخص وهو باي بالمواظاة كما في سائر الاجزاء العقلية او يكون جزءاً خارجياً
 فيلزم استناع حمل الطبيعة عليه اي على الشخص كما في الاجزاء الخارجية لان الاجزاء الخارجية لا يصح حملها على الكل ولذا فيما بيننا ثم استدل على هذا
 الاستناع بقوله اذ يستحيل كون احد الجزئين عقلياً ذهنياً والآخر غير عقلياً خارجياً واذن يكون الطبيعة ايضا جزءاً خارجياً فيمتنع حملها على
 الشخص وهو كما ترى فانه يقال زيد انسان حيوان وقد يقال ان المقصود من ذلك القول زائده توهم عسى ان يتوهم محتمل ان يكون
 الشخص جزءاً خارجياً والطبيعة جزءاً عقلياً فلا يلزم التاليان المحالان المذكوران وتوضيح الاذاحة ان ذلك الاحتمال لا يدل له الى السداد
 بما على عليك ان الجزئية الذهنية معبرة عن اتحاد جزير مع الآخر وكذلك الكل في الوجود حتى يتحقق الحمل بينهما والجزئية الخارجية محال ان تلك الخارجية محال
 توجب خارجية الآخر فان التغاير من النسب المتكررة فلا يتصور ان يكون احدهما مغاير للآخر ولا يكون الآخر مغاير له وهكذا ذهنية احدهما
 ذهنية الآخر لان الاتحاد من النسب المتكررة فلا يعقل ان يكون احدهما متحد مع الآخر ولا يكون الآخر متحد معه فاستبان ان جميع هذه
 المركب لا تخلو اما ان تكون عقلية او خارجية وعلى كلا التقديرين يلزم المحالان المذكوران فالأيراد المذكور تام والطيل السالف حيف وتجب عنه
 اي عن ذلك الرد بانه اي التعيين محمول باعتبار اي انده بلا شرط شي وغير محمول باعتبار آخر اي اخذه بشرط لا شي كما في المادة والصورة من
 غير فرق فانها تحلان على تقدير كونها مأخوذتين بلا شرط شي ولا تحلان اذا اخذتا بشرط لا شي هذا وان شئت الخيرة على توضيح المرام خارج
 الى التعليق الرضوي وفيه اي في الجواب نظر لانه لو كان التعيين موجوداً فلا يمكن لوا ان يكون واجبا فلم يكن جزء الشيء من الممكنات لاستحالة كونه تعالى
 جزءاً كما تقر في مقرة بحيث يتحد معه اي مع شيء من الممكنات في الذات والوجود مع كونه متحدا معها لان الكلام في الاجزاء المحمولة او يكون ممكنات
 بينه بقوله وان كان التعيين ممكناً فلا اي للتعين ماهية كلية مشتركة بين التعينات وجوده خاص كما يستدعي بطباع الاسكان فلا اي للتعين شخص آخر
 يميز بين الممكنات وينقل الكلام اليه اي الى الشخص آخر بان يقال لا يميزا ماهية وجوده وكذا في غيرهم لتسلسل في الموجودات فان استدل معترف
 بوجود التعيين لا يقال اي في جواب نظر لم لا يجوز ان يكون التعيين واجبا ويكون من الاجزاء العينية الخارجية المتميزة بحسب الذات والوجود

فلا يلزم مع اتحاد مع الممكنات في الذات والوجود لانا نقول في أي حين كان التعيين اجبا متميزا عن الكل يلزم ان يكون للنوع الذي هو
 آخر من شخص الممكن تشخص آخر غير تشخص الجزء الواجب بناء على ان تشخص هو الوجود ولازمه فاذا كان الوجود ان تنبايرين كما فرض المعترض ان من
 الاجزاء العينية المتميزة بحسب الذات والوجود وايضا لا تصور اتحاد الوجودين لان وجود الواجب تعالى عينه انما يتخلل وجود الممكنات كما ان
 احدهما غير تشخص الآخر البتة وانما الكلام في تشخص ذلك النوع فينقل الكلام الى هذا الشخص بانما واجب او ممكن كما عرفت آنفا فالحق
 ان الشخص بمعنى المصدق سواء كان بمعنى الشئ المشترك او بمعنى الامتياز عن الغير لكن الاول يحصل بالحصول في الذهن ويختلف جهلا
 الادراك الثاني يحصل بالوجود الحقيقي الذي هو حقيقة الواجب كما نرى عدم أي اعتبار فيسفر الماهية ليس المراد بالعدم ما يكون له سلب جزا من مفهومه
 وعنوان لما يه تشخص هو تشخص الحقيقي الموجود بذاته الواجب لذاته قال القاري هوية اشياء وتعيينه تشخصه خصوصيته ووجوده منفردا كلها
 واحده يعني ان الحشوية التي بها يميز الشئ هو جزء ابي بعينها حيثية بما يعبر الشئ مستدينا وواحد فان الوجود والتعيين والوحدة مفاهيم متغايرة وما به
 الوجود وما به التعيين امر واحد فقط فالوجود في الخارج لنفس الماهية الممكنة كجاء تعالى اياها جعلها بسيطا كما هو الحق لم تصور بالذات بل في أي
 الماهية كما هي موجودة في الخارج من حيث الاستدلال اليه تعالى كذلك هي تشخصه من تلك الحشوية أي حيثية الاستعداد فلما به الجوهرية هو ما به تشخص
 والاستعداد وبهذا المعنى اني معنى ما به الموجودية يكون لتشخص هو الوجود فكل تشخص وجودا له تبا خاص ح تعالى يترتب عليه الاستعداد عما علمنا
 ان له ارتباطا خاصا به يصير مبدأ الآثار وان متصله لم تعلم كذا ذلك الارتباط المخصوص به أي بكل تشخص موجود قال الحكماء الذين يسمون الوجودية ان
 الماهية الممكنة اما مجردة أي غير متعلقة بالمادة اصلا لا في الوجود ولا في الاستكمال فلا يبرز بنفس المنطقة فتأمل كذا في الحاشية قوا فيها
 فلا يرد انه تقرير الوجود وان نفس المنطقة مع كونها مجردة غير منحصرة ما يبيتها في فرد واحد وبعدم الوجود وان الفرد بالتجرد ان لا يكون الماهية
 متعلقة بالمادة اصلا لا في الوجود ولا في الاستكمال فظاهر ان نفس المنطقة ليست مجردة بهذا المعنى فانما في استكمالها متفردة الى البدن
 فلما أي الماهية المجردة بحسب وجدتها البتة العارضة لهما بسبب البساطة تعلق خاص واحد بما علمنا يترتب عليه أي على التعلق الخاص بوحدة
 الوجود ووحدة التشخص فتشخص تلك الماهية في فرد واحد يعني اذ لم يكن لها الا تعلق واحد بما علمنا فلابد وان يكون تلك الماهية الممكنة منحصرة
 في فرد واحد لان تلك الماهية علة لذلك التعيين فلو انفكت عن ذلك التعيين بان يوجد فيها تشخص آخر غير الاول لزم تخلف المعلول عن العلة وهو
 كما نرى فانها اذا لم تعلق بشئ غير ذاتها فصحيح الموجودية لتشخص نهاي أي الصحيح والتأنيث لرعاية الجبر نفسها الممكنة فقط فانه لا محل للماهية
 المجردة فلا يكون المحل علة لتشخص فلابد وان يكون علة التشخص هي الماهية نفسها واذ هي واحدة فيلزم ان تحصل الماهية الممكنة كذا في تشخص
 كما عرفت آنفا هذا البسط في التعلق المرضي واما متعلقة بالمادة معطوف على قوله اما مجردة فان كانت المادة واحدة تشخص لا تعد وفيها اصلا
 لا بالذات ولا بالعرض كالمادة كل فلك بالقياس الى متوهمها فان متوهم كل فلك عني الصورة النوعية تقضي المادة المخصوصة بذلك فلك في أي
 أي الماهية المتعلقة بالمادة المذكورة ايضا منحصرة في فرد أي كانت الماهية المجردة منحصرة في فرد واحد فواتها بحسب وحدتها الشخصية متعلقة
 الواحد لا يوجب كثر الصور كالحالة فيها او تكون المادة متعددة بالذات كمواصفات الافلاك بالقياس الى صورتها الجبرمية لما وعيت
 ان الصورة الجبرمية للافلاك كلها واحدة مشتركة بينها وبين موادها فيتعدد افرادها ما يحل فيها أي في المادة وذلك لان علة تشخصها محالها هو اذ
 القابلة لما فيتعدد افراد الصورة الجبرمية بحسب تعدد محالها فكل فرد من صورها جبرمية التحال في هيولى من تلك الهيوليات لتعيين وذلك
 التعيين معلل بهذه الهيولى او متعددة بالعرض باعراض تشخصها أي المادة من تلقاء استعدادات متغايرة مختلفة بالقرب البعد كهيولى العناصر
 فان لها وحدة شخصية مميزة بالذات أي بالقياس الى تشخصها الحقيقي الحاصل في ضمن شئ خاص الاجسام المنحصرية مستندة الى ما يسميها
 أي ما يسمي الهيولى لا الى الصورة الحالة فيها وتعددت تشخصها بالعرض أي بواسطة ابعاضها مستندة الى اعراض تشخصها من استعدادات متغايرة

الى غير النهاية بحيث يكون كل استعداد سابق معد اللاحق وهذه الاستعدادات ليست مجتمعة بل متعاقبة فالمستلسل استحيل غير لازم فلما هي
لعمري العناصر تعين بالذات وتعينات بالعرض هذه التعينات اى بالعرض مناط تعينات الاشخاص اى بالاشياء كما ان التعيين الاول
مناط تعين العوارض اللاحقة بهما ثم اعلم ان هذا كله ماخوذ مما افاده المحقق الهروي في حاشيته على شرح المواقف حيث قال بتحقيقه ان الهوى العنصرية
لها وحدة شخصية مبهمة مستندة الى ماهياتها وتعد شخص بالعرض مستند الى اعراض تلحقها بالاستعدادات متعاقبة وهذه التعدد الشخصي سبب لتعدد
الاشخاص اى بالاشياء فان النوع الذى يتعد اشخاصه يحتاج في تعدده الى الماهية سواء كان تعدد بالذات او بالعرض فلما دة العنصرية تعدد بالذات
مستند الى ماهياتها وتعينها بالعرض مستند الى العوارض اللاحقة لهما وهذا التعينات نشأ لتعينات الاشخاص اى بالاشياء كما ان التعيين الاول
نشأ لتعينات العوارض اللاحقة لهما انتهى بما جملته ان الوجود الخاص مناط الشخص الى الشخص بل الوجود الخاص فى الشئ الممكن الذى وجوده فى نفسه مختل
بشئ بل بحسب حدة الجملة تعلق خاص بجا علميات مرتبة عليه وحدة الوجود والشخص متعين بذاته وصح للشخصية بنفسه من تلقا جانب افاضة الجمل
الحق فيخص ذلك الشئ فى فرد واحد لان المحل ليس علة تميزه واذا لم يحل لغير المادى فالعلة اما الماهية نفسها او ما يلزمها فيلزم الانحصار كما دريت فى
الدرس السالف هذا وان انتهيت تفصيل فارجع الى التعليق المسمى بالشئ الذى وجوده فى نفسه هو وجوده لمحله كوجود الاعراض لموضوعاتها ووجود
الجبرية لموادها فمحله من حيث ان ذلك الشئ موجود وحال فيه اى فى المحل سبب صحيح لتعيينه واما المحل فليس متعينا بمحل فيه لانه لم يتعين فى نفسه
حلول شئ فيه فلو كان تعيينه بمحل فيلزم الدور فيكون ذلك الشئ متعدد ابتعده اى بتعدد المحل او بتعدد محله سواء كان بالذات او بالعرض
يستدعى تعدد انحاء الارتباط بجا علميات المحل فاولات المحل من الحقائق اى الحقائق التى هى ذوات محمل معنى بالحقائق اى بالحالة فى المحل
كالصور والاعراض تتكرر بكثرة الاحوال اى المحال سواء كان التكرار بالذات او بالعرض وقد تنكر اى الحقائق اى بالحالة بالزمان اى بتعدد الزمان
حين اتحاد المحل ايضا كعرضين متمثلين كالسوادين اذا حصل احدهما فى موضوع واحد بعد بطلان العرض الاخر لاستحالة اجتماع المتضادين
فالمحل من الشخصيات على صيغة اسم الفاعل بمعنى ما يحتاج اليه الوجود والشخص معنى لا يحصل الوجود الذى هو الشخص لتلك الحقائق بدون
المحل والزمان منها اى من الشخصيات فان توهم انه كيف يصح كون الزمان من الشخصيات ولا يلزم تبدل الشخص بتبدل الزمان وهو كما ترى
اراد بقول الشارح بمعنى انه اى الزمان من امارتها اى من علامات الشخصيات ومن صحاح عروض الشخصيات المختلفة ومناط الاستدلال
فى كحاظ العقل وليس الزمان من الشخصيات المعبرة فى الوجود حتى يلزم ذلك التبدل علانية علاوة وازاحة اخرى لذلك الوهم يصح ان يوجد
الزمان من اعتبارات ذات المحل ومن سمات محلية اى بان يجعل الزمان جزءا من المحل بالاضافة اليها اى الى العرضين المتمثلين فمحل
العرض الواحد منهما هو المجموع عني الموضوع والزمان لا الموضوع وحدة فمحله يختلف باختلاف جزئه وهو الزمان بأكمله عليك انه يختلف الكل
باختلاف الجزء فيرجع الامر الى كثرية تجسدية التقيدية الموجبة لاختلاف المحل فى ما تعاقب الاستعدادات وتعدد ما بقفصيله ان ههنا ثلث
حركات اى حركات مستمرة تفرض فى كل منها اجزاء جزئية وليس هناك اجزاء بالفعل فى الحاشية اعلم ان ههنا سلسلة رباعية من حركات لنفس
المنطقتين التحليلات تركت ذكر بالان ذكر حركة النفس المجردة الفلكية فى الارادات مخفية عن ذكر بالاستنباط لما كان ذكرها متضمنا لذكر بانتهى الحركة
الاولى حركة النفس الفلكية فى الارادات والحركة الثانية حركة الاجرام الفلكية فى الاوضاع والثالثة حركة المادة العنصرية فى الاستعدادات فالاولى
وهى حركة النفس الفلكية فى الارادات سبب لوجود الثانية اى حركة الاجرام الفلكية فى الاوضاع والثانية سبب لبقاء الاولى كما ان العقل المستفاد من
حدوث العقل البهليل والعقل البهليل نشأ بقاء العقل المستفاد وذا تفصيل فى بعض الجوانب قال فى الحاشية لا يقال ان علة البقاء هى
علة الحدوث بعينها فكيف يصح كون الثانية سببا لبقاء الاولى دون حدوثها لانا نقول انك فى العلة الفاعلية دون الحدوث فقلت انتى قوله فيها
دون المعدات فانه يجوز فيها ان يكون علة البقاء غير علة الحدوث بخلاف العلة الفاعلية وسبب وجود الثالثة هو حركة المادة العنصرية فالحركة

مع بقائها أي بقاء الثالثة من غير عكس أي ليست الثالثة سببا للثانية لوجودها ولا لبقائها وإذا قيس أجزاء كل حركة إلى أجزاء نفسها
 لا إلى أجزاء حركة أخرى فكل جزء سابق منها أي من الأجزاء بوجوده وعدمه اللاحق بسبب لوجود الجزء المسبوق أي المتأخر من تلك الأجزاء
 وإن قسمت أجزاء حركة إلى أجزاء حركة أخرى فبعض الحركة الأولى والثانية أن الإرادة الجزئية الفلكية التي هي من أجزاء الحركة الأولى هي
 للوضع الجزئي الذي هو من أجزاء الحركة الثانية وهذا الوضع الجزئي سبب لإرادة جزئية أخرى غير الإرادة الجزئية الأولى وبهذا إلى ما لا نهاية
 له وفي الثانية والثالثة أن كل وضع سبب للاستعداد من غير عكس أي ليس الاستعداد سببا للوضع وكل استعداد أي استعداد داخل
 عن ذاته بسبب حركة فلكية خاصة للشئ بخصوصية لا ترتبط بالخاص وإن لم يكن كنه ذلك الارتباط معلوما لذلك الشئ مع جاعلة المنفصل
 الحق ترتب عليه أي على ذلك الارتباط بوجوده الخاص أي وجود ذلك الشئ وتخصه فحصل الكلام بحيث ينكشف به المرام أن الماهية المجردة
 عن المادة بحسب الذات وتعلقها لا تكون لهويتين بل تكون شجرة في فرد واحد كالعقول فإن أنواعا مختصة في أشخاصها بخلاف النفوس
 فإنها وإن كانت مجردة بحسب الذات لكن تعلقها بالمادة تعلق التبريد فيقترن في تلك الماديات فتعدها بحسب المادة التي
 تعلقت تلك النفوس بها وبما هي أي الماهية لهويتين مشتركتين في الماهية فاما بسبب الحامل أي المادة لولا بالوضع والمكان أو بالزمان
 وبالجملة لعل من العليل أي التي علة كانت اما اعتبار الخصوصية فلا دخل له في إثبات المطلوب يعني أنها لا معنى بأنها موجودة لأفرد تلك الماهية
 مستحقات لاستقاضتها أي استقاضة الماهية الوجودات الوجودات الخاصة التي هي شخصياتها من تلقاها متعلق بالاستقاضية
 افاضة الجاعل أو لا يخل في المبدأ الفياض الجواد المطلق وإنما يتأخر الغيظ عنه تعالى بسبب عدم الاستعداد التام في القابل ومن سبب
 نقصان قابل مستوكره على الدوام فيفيض سعادتش به كس إبراهيم في فناء الشخص باب الموجودية امر واحد كما أن الشئ
 يصير به صدر اللات كذا كذا يصير بمبدأ الاستياد وإنما اطمئنا الكلام في هذا المقام ليتضح به المرام وينكشف عنه غطاء الاو ثام
 قوله وهو الحق آه قال المصنف في الحاشية ما شرح محسوسية الكلي الطبيعي في الجاهل يعني ما أي الكلي الذي كان أفراد محسوسة بالذات كما
 واللون فإن بحسب ما يرد الأعلى أفرادها وهي محسوسة بالذات فاما أيضا محسوسان بالذات فيكون الكلي أيضا محسوسا بالذات وهذا
 قوله كان هو أي الكلي الطبيعي المحسوس حقيقة فإن لعدم أي لمتعين لا يكون محسوسا بالضرورة وغير الطبيعة لا وجود له حقيقة وإنما الوجود
 للطبيعة فيكون هي المحسوس حقيقة وما كان أفراد محسوسة بالعرض كالجسم وسائر أراضه كان هو أي الكلي الطبيعي أيضا كذا أي محسوسا
 بالعرض فوضيحا المحسوس الجسم ليس إلا اللون ولما الجسم فهو محسوس بواسطة الكلي اذن لا يكون محسوسا إلا بالعرض ثم المراد بالمحسوس
 بالذات لا يكون بواسطة الغير سواء كانت واسطة في الثبوت أو في العروض كالضوء أو يكون بواسطة غير واسطة في العروض كاللون
 والمحسوس بالعرض لا يكون بواسطة الغير واسطة في العروض كالجسم فإن المحسوس حقيقة هو اللون والجسم محسوس بالعرض كذا في بعض الشرح
 ويشير إليه أي إلى عدمية المتعين قول العارفين بالعدم قدس الله تعالى سرارهم بأيت شيئا من الممكنات لا وأريت له فيه فإن الممكنات
 المتعينات لما كان تعيناتها عدمية تابعة للاعتبار فالمرئي فيها لا يكون إلا المتعين الحقيقي الذي ليس تعينه باعتبار له اعتبار بل
 جميع التعينات لظلال التعينة الحقيقي ثم إذا اعتبر التعينات في الممكنات تكون المضامريات بهذا الاعتبار والافي الحقيقة ليس
 إلا هو وقد قالوا أي العارفين بالعدم أن الممكنات ليست لها راحة من الوجود وليس الوجود حقيقة إلا الله تعالى وهو الوجود
 وليس وجود الممكنات إلا الظلال وجود الواجب تعالى فهي في ذاتها فانية لا باقار لها إلا بقاء تعالى فلم يشم رائحة الوجود حقيقة وشرح
 هذه الكلمات كما هو لا يليق بهذا المقام بل هو موكول إلى علم التصوف هذا وتفصيل في التعليق المرضي ينتهي قول الحاشية ومن
 هنا أي ومن أن المحسوس هو الطبيعة من حيث هي وأما التعين فامر عدمي ليس محسوس من دفع ما يتوهم أن الكلي الطبيعي شخص متوهم

بحسب الذات والوجود فلا معنى لكون الشخص محسوساً وكون الكلي غير محسوس وجبه الاندفاع على ما في بعض الجوانب ان محسوسه الشخص
 هي بعينها محسوسه الطبيعة من حيث هي لان الشخص متشبه على الطبيعة والتعريف لما كان لهذين امر واحد من حيث هو الشخص متشبه على الطبيعة
 وقد يقال القائل هو الحق الهوى والمقصود منه اذ لا يكون الكلي الطبيعي محسوساً ان الشخص لا يصير محسوساً بالذات وبالعرض لا بعد اقرانه بعوارض
 مخصوصة كالوضع والشكل واللون وغيره كالان والكلي ما ينفرد مع عزل النظر عن هذه العوارض المذكورة بملاحظات الشخص وانما هي الكلي
 والشخص موجودين بوجود واحد فعلياً بل هذا البسط في التعليق المضي قوله ثم ذكرته في القاموس الشرذمة بالكسر القليل من الناس ثم ذكرته ثم اذ لم
 وفي اصرار شرذمة كبرتن كروبي انهم دم وبارة ازهر جبر قليل آه اى من المنكرين لوجود الكلي الطبيعي في الخارج ومنهم شارح المطالع وشرفيت
 من ذهب الى ان الموجود في الخارج هو به اى صورة شخصية بسيطة اى غير مركبة في نسخ قوامها من الماهية والاشخص لا الشخص لا عليها
 في الخارج بل النفس الهوى الخارجية فلا يلزم من وجود الشخص وجود الماهية الكلية بل الكليات من المنتزعات العقلية بالنظر الى مشاركات والمبادئ
 وليست من الاعيان الخارجية وسيطه بطلان هذا القول عن قريب كذا في الناحية متعينة بذاتها جميع الكليات ذاتية كانت او عرضية
 فالمنتزعة عن الاشياء من نظر الى المعاني المتبوعة ذاتيات والمنتزعة نظر الى المعاني التابعة عرضيات بذاتها تحقيق تمام آخر منتزعة عنها اى عن الهوى
 البسيطة متحدة مع تلك الهوى البسيطة بالعرض لا بالذات اى صدق الكليات عليها صدق عرضي لا ذاتي فالنزاع من هذه الفئة العقلية
 فيه من اى تفسير لفظ الشرذمة معنوي لا عقلى فانهم ينكرون لوجود الكلي الطبيعي الذي هو عبارة عن الطبيعة من حيث هي وبالتحقيق لا يعرفون
 بوجوده كما يتوهم راجع الى المنفى لا الى المنفى ان توهم ان بعض الناس قد توهموا ان الموجود في الخارج هي الماهية الشخصية البسيطة والكليات
 متحدة معها بالذات فوجود ما في الخارج هو بعينه وجود الكليات فيه وهذا بعينه من ذهب المحققين فلما نزاع بينهم وبين هذه الفئة فرفضة الشارح
 بان النزاع بين الفريقين معنوي فانهم غير قائلين باتحاد كليتين الكليات بالهوى الخارجية بالذات حتى يكون وجود ما في الخارج هو بعينه وجود
 الكليات بل لا انكروا وجود الكلي الطبيعي بخلاف المحققين فانهم قائلون بان بعض الكليات متحدة مع الهوى الخارجية الموجودة فاثبتوا وجود الكلي
 في الخارج وجملة مقال ان النزاع معنوي لا عقلى نعم بعض المنكرين لوجود الكلي الطبيعي في الخارج اخذوا الكلي الطبيعي بما هو معرض للكليات
 يعنى جعلوا الكلي الطبيعي عبارة عن الماهية من حيث انها معرضة للكليات لكن ليس لاحد من العقائل ان يتصدي لاثبات اى اثبات الكلي
 الطبيعي بالمعنى المذكور وذلك لان الحيثية السابقة تباي عن وجوده في الخارج واما من قال بوجوده فافهمه بمعنى الماهية من حيث هي ثم
 زعموا الشارح بان الشرذمة من ان الموجود هو به بسيطة متعينة بذاتها بقوله قول لميت شعري اى ميت علمى قال الجبري في الصحاح شرت
 بالفتح شعرة شعراً فطنت له ومنه قوام لميت شعري اى ليتى علمت كيف يجوز كون الممكن الذي هو في حد طبايع في بقعة البطلان معصفاً للشخص
 بذاته وهو اى الشخص نفس الوجود الخاص الحقيقي فيلزم كون الممكن بمصداق الوجود بذاته يعنى كونه موجوداً بذاته وليس في الاثنان الواجب تعالى فيلزم
 كون الممكن واجباً لذاته وهو كما ترى كما سبق بيانه فتذكر قوله اذا كان زيد مثلاً آه حاصل ان زيداً مثلاً اذا كان بسيطاً في نفسه من كل الوجوه بحيث
 لا يكون فيه شرذمة مثلاً فلا لوحظت نفسه من حيث هي مع عزل النظر عما يشترك وبسببه حتى قطع النظر عن لحاظ الوجود والعدم للشخص للعقل ح انتزاع
 متغايرة بالذات كما يحذر ان الناطق مطابقة اياه بحيث يصدق تلك الصور عليه اى على نويد في مرتبة ذاتية بحيث العقل بان يكون له في منحه اى سهل قوام
 امور هي مبادى انتزاعها اى انتزاع صور متغايرة وذلك لان مصداق حمل الجنس لفصل منشأ انتزاعها ليس بالنفس الموضوع ومنه ليس ان كجشية
 الواحدة لا تقع ان تكون منشأ الانتزاع المفهومات المتعددة ومصداق حملها هو اى ذلك القول قول بالتناقضين وبما البساطة والتركيب
 ونوقض بان الحكم مع كونه بسيطاً منشأ الانتزاع الدوائر والاقطاب المحاور واجيب بانه قياس مع الفارق فان الشخص على راي الفئة القليلة
 بسيطة مباين للشرعات ليس فيه منشأ الانتزاع المحورية والنطق مثلاً بخلاف الفلك فان حركته منشأ الانتزاع الدوائر باسكان فرض التقاطع هذا

أي ما اوله صاحب الاشراق مراده أي مراد افلاطون مقام اثبات الصورة المنوقة أي الصورة النوعية التي تجعل الشيء بانضمامها الى النوع عاملاً
 وذلك لعدم قولهم بالصورة النوعية لتزليله رتبة النوع منزلة الصورة كذا في الحاشية واما هنا أي في سبب الماهية فمراده أي مراد افلاطون
 وجود طبيعة مجردة عن خصوص المادة وعوارضها المجردة عن جميع العوارض مادية كانت او غير مادية فلا يلزم عليه أي على الافلاطون القول بوجود
 الماهية المجردة عن جميع العوارض حتى عن الوجود والتجرد فلا يشنع عليه بان وجود تلك الماهية محال لان الوجود ايضا من العوارض فكذلك لما فرغ
 ان مراده تجردا عن المادة والعوارض اللاحقة لهما بسبب المادة لا عن الوجود والتجرد ايضا ومن البين انه لا دخل للمادة وعوارضها في عروضا
 لتحققة ما في الواجب الى العقول هذا لا يبعد ان يقال ان وجود الماهية المجردة بهذا المعنى مالم يكن له واحد ولو كان كذلك لما كان محل التشكيك كما
 هو في افواه العوام ناظر الى المنفى لا الى النفي ومنهم من يسمي من العوام المصنف من وسياقي قوله وهي مثل الافلاطونية آفة قيل القائل هو العلامة شاح
 حكمة الاشراق ولم يقصود منه دفع استبعاد اطلاق المثال على المجرد وذلك لان المثال كثر اطلاقه على النوع المبادي فطاهر ان الشيء المادي اذ من
 المجرّد فكيف يصح اطلاقه عليه المثال وان كثر استعماله في النوع المادي وهو الصنم أي الجسم الذي هو الصنم حتى كانه أي المثال حتى يصح ان يسمي بالصنم فاما
 استعمل المثال في رب النوع لانه أي رب النوع مثال له أي للنوع في عالم العقل أي الذهن كما ان الصنم مثال له أي للنوع المادي
 في عالم الحس وهذا أي لان كل واحد من رب النوع والصنم مثل للآخر في كونه مثالا للشيء وان تفاوتا بحسب طرفي العقل والحس يقال ان رب الصنم مثل
 ثم اعلم المقصود منه تحقيق المقام بحيث ينكشف منه معاني مثل الافلاطونية ويزول الالتباس عنها ان المراد بمثل الافلاطونية في بحث الماهية الطبيعية
 الالائية والابدائية المتميزة عن الافراد أي في اعتبار العقل اعني نفس الطبيعة من حيث هي هي مع عزل النظر عن مقارنتها بخصوصية المادة وعوارضها
 وهو الشيء المادي دون الشيء الطبيعي المكتشف بعوارض المادة كذا في الحاشية وفي بالتفصيل العوالم عالم المثال المتوسط بين عالمي الغيب والشهادة
 وفي مقام اثبات الصورة النوعية الجوهري المجردة عن المواد المسماة بارباب الانواع وفي سبب العلم الصور الالائية القائمة بانفسها بالذات الواجب
 وقدر تفصيله في شرح الخطبة هذا ما حققه المحققون من الحكماء والسحّين وقال المعلم الاول للحكمة الالهائية وهو السيد الباقر في الافق المبين ان
 للطباع المرسله أي الحكائية نحو من الوجود واحد لها وجود طبيعي مع الكثرة بحسب مقارنتها بالعوارض هو عين وجود الاستحسان وهذا هو الذي يكون وجود
 مرهونا بالامكان الاستعدادي كما في الجزئيات الحادثة الزمانية بحسب الاستعداد الزماني وثانيها وجود الشيء قبل الكثرة وهذا برأي عن ان يكون
 مرهونا بالامكان الاستعدادي ثم لما كان وجوده محض عناية الله تعالى من غير توقف على المادة وعوارضها سمي بالآلتي ممتاز عن وجودات الافراد
 بأسرها غير مخلوط بالشيء من العوارض وذلك صدق في مثل الافلاطونية وزليف باننا لا نسلم ان له وجودا بل للوجود الواحد اعتبارا من حيث هي هي
 ويسمى وجود الالهية من حيث اقترانها بالعوارض ويسمى وجودا طبيعيا وخط الطبيعة المرسله بذاتها بالعوارض من تفرد الافراد لا يخرجها من الالائية
 فانهم ويمكن ان يرجع قول المعلم الاول الى هذا بان يقال ليس مراده اثبات الوجود من المتمايزين بحسب الذات بل بان الوجود امتازا اعتبارا
 فكانه نزول تغاير الاعتبار منزلة تغاير الوجود لاجل حصول الالائية بينهما هكذا قيل والبرهان المذكور في سبب تفصيل الحكم ان يكون الحكم الطبيعي مشترك
 بين الافراد وجود الشيء قبل وجود الكثرة وهي الافراد بحسب الاستعداد الى العناية الالائية لا دخل فيه للامكان الاستعدادي فهو الحكم الطبيعي موجود متميز
 عن الافراد وعن جميع العوارض الواضح ان يحصل على شكل عليك ايها المتخاطب الامر بان تعلق بعنصر الطبيعة ما دامت على معرفة الالهية
 والاطلاق لا يصح لما الوجود في مسلك البرهان مسلك الوجدان فكيف يصح القول بكون الطبيعة موجودة بوجود الشيء قبل الكثرة ممتاز عن وجود
 الافراد واذا تحصلت الطبيعة بالتشخيص والكشف بالعوارض وجدت من غير ان تتميز عن شخص في الوجود فيقال لك في الجواب عن ذلك ان
 ان نسبة الوجود الى الطبيعة لما كانت مقدمة بالذات على نسبة الشخص المخلوط بالعوارض فيكون الطبيعة ممتازة عنه أي عن شخص في وجودها الذي
 ينسب اليها أي الى الطبيعة فيخص بالجابان وجود الطبيعة والشخص في المكان واحدا الا ان نسبة الى الطبيعة مقدمة بالذات على نسبة الى الشخص لما كانت

مراراً ان الامكان الذاتي هناك ملاك فيضان الوجود عن الجواد المطلق بخلاف الشخص المخلوق فانه مرسوم الوجود بالامكان الاستعدادي ومن
 البين ان المقدم المبدء وان يمتاز عن المتأخر فلهذا الوجود اي الوجود المنسوب الى الطبيعة من حيث انه اي الوجود لها اي للطبيعة وليس
 للشخص الا بالعرض فهي اي الطبيعة متميزة عن اي شخص بهذه النسبة اي نسبة التقدم في الشاعية اعلم ان الشخص عبارة عن نحو الوجود
 المنسوب الى الشيء المخلوط واستناده الى الواجب تعالى مبدأ الاعتبار من بين الاشخاص اما الوجود الاثني المنسوب الى النفس الطبيعة المستند
 الى مجرد العناية الالهية لا يترتب عليه اعتبار الشخص بل هي بهذا النحو من الاستناد بحسب هذا الوجود ومما تارة عن سائر الحقائق الكلية فاهم
 انتهت في الوجود اي وجود الطبيعة والامكان متصلة من حيث انه للشخص خصوصية متحدة او هذا الوجود المحيى بتلك الحيثية من انما اعتبار الشخص عن
 سائر الاشخاص المشاركة معه في الطبيعة من حيث هي هي بتجدد الاشخاص لكنه من حيث الاستناد الى الطبيعة ان في هي بهذا الاعتبار يمتاز عن
 سائر الحقائق المشاركة معها في كنهها وبما حفظ الاستناد المستمر لاشخاص الازلي العالي التعاقب فاذا فرض الغدوم جميع هذه الاشخاص المتعاقبة
 على الطبيعة ثم تبقى الطبيعة التي تقدم بالمرّة وتوجد الطبيعة بوجود واحد منها اي من الاشخاص قال في الشاعية ولهذا قال الاستاذ المحقق ان الشيء
 المطلق اي ما هو ملحوظ بعنوان الاطلاق واحد بالوحدة المبهمة موجود في الخارج لاصح وصفه للاطلاق بل مع عزل النظر عنه وهو يوجد بوجوده فردية
 باتت جميع الافراد لان وجوده وجود الازلي قبل الكثرة فادام وجود الفرد محفوظاً بوجوده وانتقلوا بانتقال الجميع فبالانتهى فللاطبيعة من حيث هي هي مطلق
 الشيء الذي هو موضوع المسئلة كذا في الشاعية يمكن الحكم الاول هنا اي الطبيعة من حيث هي هي تحقق تحقق فردية متفني بانتقال فردية
 لها مطلق الطبيعة وهذا الحكم الاول من حيث اتحادها اي اتحاد الطبيعة مع الاشخاص والحكم الثاني انها توجد بفردية متفني بانتقال الكل اي جميع
 الافراد بحيث لا يبقى منها فرد وهذا الحكم الثاني بالنظر الى وجودها الاثني اي الذي للشئ المطلق لاصح وصفه للاطلاق فللشئ الحكم الاول وحكم
 الشيء المطلق لان اعتبارها متفني على جميع الاعتبارات كذا في الشاعية وهذا الحكم اي الثاني مشترك بينهما اي بين الطبيعة من حيث هي هي ومن
 موضوع الطبيعة اي الماخوذ من حيث الاطلاق العمومي في العنوان لاني المعنون في العلم بين مطلقاً فللوجود ايضا خصوصيتان اي مكانا للطبيعة
 من حيث هي هي مكان مخصوصان احدهما من حيث الاضافة اي اضافة الوجود الى الشخص وهذه الخصوصية تمتاز ذلك الوجود عن وجودات سائر
 الاشخاص واخرها من حيث الاضافة الى الطبيعة وهذه الخصوصية تمتاز هذا الوجود عن وجودات الحقائق اي بالطباع الكلية الاخرى واذا اضيف
 الوجود الى الشخص فللاطبيعة ايضا بالذات يعني ان وجود الشخص هو وجود الطبيعة بالذات لا تحلوا معه بالذات لكن هذا ليس مطلقاً بل ان كانت اتيها
 ولما في عرض اذا اضيف اي الوجود الى الطبيعة فكل شخص لعرض بالذات لاتحادها اي اتحاد الشخص معها اي مع الطبيعة بالعرض لا غير لكون الشخص
 خارجاً عن حقيقة الطبيعة سواء كانت ذاتية لاه عرضية وتظهره كحسب الفصل فان كل واحد منها خارج عن حقيقة الآخر لما دريت ان كنه عرض عام
 للفصل كانه خاصه للجنس فمن قال ان الفصل عرض عام للجنس فقد سهواً غابوا عن فكره وشكر قوله وهو الحق فانه لا حجة له قال لمصنف في
 الشاعية بل يوجد المجردة في الذهن قبل التوجد لان وجودها في الذهن من العوارض قبل التوجد لان الذهن كنه تصور كل شيء حتى عدم نفسه لا حجر
 في التصورات فلا يتعذر ان تعقل الماهية المجردة وقيل ان شرط تجرد ما من الامور الخارجية وجدت وان شرط تجرد ما مطلقاً فلا توجد انتهى اقول لمقصود
 منه تزيين كلام لمصنف لا تسليم وتوضيح كما توهمه البعض ليس الكلام في النزاع في تصور مفهوم الانسان المجرد عن جميع العوارض مثلاً بما تلي
 عليك ان الذهن قدرة على تصور كل شيء ومنه الانسان المجرد ايضا بل انما هو اي الكلام في انه بل يوجد في ذهن ما الانسان مثلاً او ما في الخارج
 فلا شك في استحالة وجوده بحيث لا يكون الانسان مقترناً بشئ من العوارض الخارجية والذهنية ولا يرب في ان المقرر في مطلق عالم الواقع خارجاً
 كان اوفهنا لا يتوهم من غير الخلط والافتراق بها اي بالعوارض فما قال لمصنف وهو الحق ليس بصحيح واقلها اي اقل العوارض الوجودية والشيئية والاعتبارية
 نعم تصور مفهوم الحيوان المجرد وقد عرفت انه النزاع في هذا التصور فم كان للناس ان يقول الانسان المجرد ليناسب السابق لكن لم ينكره كونه اشتد

الى ان هذا البحث مما لا يخفى من مفهوم مجرد دون مفرد بشرط لا يعطى تفسيرى للمجرد ويجعل ذلك المفهوم المجرد عن انالك الطابع الباطلة الغير
 المتحققة في مطلق عالم الواقع ويحكم عليها اى على العنوان باحكام صادقة كما يقال وجود الماءية المجردة محال فيكون العنوان الحاكى عنها اى عن الطابع الباطلة
 موجودا في عالم الواقع دون الحاكى عنها بالتفصيل في بحث التصديقات واما الكلام فيه اى في الحكمى عنها ذلك العنوان الحاكى ليس مجردا
 بل ملوفا هذا اى المذكور فيما سبق من تصور الحيوان المجرد وحده عن الطابع الباطلة او اخذ المجرد بشرط لا يتحقق بالاصطلاح الثانى اى بانظر
 الى الامور المحصلة وغير المحصلة ذينا في اى الاصطلاح الثانى اقتران كل امر فرض مقارنة به اى بالحيوان المجرد مثلا بخلاف ما اذا اخذ المجرد بشرط لا
 بالاصطلاح الاول اى بانظر الى الامور المحصلة فقط اذ لا ينافيه اى الاصطلاح الاول ذلك الماقران اى اقتران كل امر فرض مقارنة به اذ فرض ذلك
 وجه التحصيل اذ معنى بشرط لا شئ على هذا الاصطلاح عدم تحصيله بما هو من الامور المحصلة لى مرتبة من المراتب فيجوز ان يعقترن بمن غير ان يتحصر
 منه كما ترى في المادة كذا في الحاشية قوله فيها هذا الاصطلاح اى الاصطلاح الاول قول فيها فيجوز ان يعقترن به آه والفساد
 معنى بشرط لا على الاصطلاح الاول اعم وعلى الاصطلاح الثانى انحصار لا يلزم من انتفاء الخاص انتفاء الاعم نحو ان يتحقق الاعم في خاص غير
 لذلك الخاص لمنهى هذا فاحفظ ففكر فانه الحق والحق احق بالاتباع قوله ما يحل عليه آه هذا المحل اى المحل المستفاد من قول المصنف في تعريف
 المعروف اعنى ما يحل ليس مقصودا بالذات في التعريف المقصود منه دفع ختلان وهو ان التعريف لا امرية في كونه من لطالب التصورية فلا يتحقق فيه
 المحل فلا سدا لقول المصنف ما يحل عليه بالصواب ان يذكر به لا يفيد التصور لتفصيل الجواب به حين التعريف وان كان يحل المعروف كالمس
 على المعروف بالفتح ويحصل التصديق بثبوته والامساك بملءه للملاحظة لكن ذلك المحل والتصديق ليسا بمقصودين بالذات في التعريف فان
 الغرض منه اى من التعريف انما هو تصوير تحت اى تنقيش صرف فلا حكم في التعريف ههنا ما امرت انه قال شريف المحققين انه اذا قيل مثلا الانسان
 حيوان ناطق لم يصدق به ان يحكم على الانسان بكونه حيوانا ناطقا والا كان مصداقا لا مصورا بل اراد بذكر الانسان ان يتوجه ذهنك الى ما عرفت
 بوجه تاخر شرع في تصويره بوجه المحل فليس بين المحد والمحد وحكم ههنا انتهى ولا احسبك مرتبا في انه لا يلزم من كون الغرض التصوير ان لا يكون للمعرف
 محمولان فان المحل ليس مقصودا بالذات بل للتنبيه والاعلام على ان التحديد بالاجزاء الخارجية كتحديد البيت للمصنف والحدار ان على تقدير تحققة اى
 تحقق التحديد بتلك الاجزاء كما افعله المحقق الدواني عن شيخ فم فيه مزالى ان التحديد بالاجزاء الخارجية غير متحقق فان المحل في المشهور منحصر في
 المركب من الجنبين الفصل فاما على تقدير تحققة فنقول انه لا يكون ذلك التحديد تعريفا يحمله الانسان وغيره والكلام انما هو في هذا التعريف فانه لا يصلح الجواب
 ما هو دليل لقوله لا يكون تعريفا الخ انتقادا للمحل فيها اى في الاجزاء الخارجية دليل لقوله لا يصلح ثم تفصيله ان السامع اذا لم يكن عالما بحقيقة شئ فيسأل
 المستعلم عن حقيقة ذلك الشئ فيقول ما الانسان مثلا فيجيبه بانه حيوان ناطق فيحكم بهذا الجواب فادلسا مع حقيقة الانسان وحصله لا يكون بالاجزاء
 محمولا على ذلك الشئ بخلاف ما اذا عرفت بالاجزاء الخارجية بان يقول البيت سقف وجدران فانه لا يمكن ان يحصل الحقيقة بان يقول البيت فيقول
 سقف وجدران لان الاجزاء الخارجية بما هي خارجية ليست محمولة فاعتبار التحديد بها لا يناسب التعلم ثم زبدة المرام ان المقصود بالذات من قول
 المصنف ما يحل عليه تصويرا لا يفيد التصور واما عدل عن افادة التصور الى المحل لاخراج التعريف بالاجزاء الخارجية كما عرفت وايضا على تقدير
 التحديد بالاجزاء الخارجية ليقوت التغيرات بين المحد والمحد وهو كما ترى فان التغيرات بينهما بوجه ما ضرورى ثم وجه الملازمة ان الصورة الحقة
 من الاجزاء الخارجية اذا حصلت في العقل واجتمعت يكون عين المركب من غير تغيير ولعل من اختاره اى التحديد بالاجزاء الخارجية لا يعنى لا
 بالتحديد على الحقيقة لا تنفع المحل هناك وهو بشرط في المعروف بل يعنى به التحديد على التجوز بناء على انه تحديد بالارام بالقياس الى تلك الاجزاء
 كما يقال البيت ذو سقف وجدران فيكون رسما لا قولا تحصيله او تفسير آه التعريف اما حقيقته فيقصد به تصور ابتداء اى اول مرة فيه
 اى في تعريف حقيقته تحصيل صورة غير حاصلة اما وعيت ان التحصيل يقال في العرف للحصول الجديد والتعريف اللفظي يحصل به التصور ثانيا

فبيضة التعريف اللفظي احضاء المعنى في المدركة وليقيد التفاتهما الى التفات المدركة اليه اي الى المعنى ثانيا اي ثانيا مرة فليظن ان
 عد التعريف اللفظي من المطالب التصورية مسامحة اذ لا يكون فيه حصول صورة صلا والالزم تحصيل الحاصل وفيه ان التعريف الحقيقي واللفظي كلاهما يتجان
 في تحصيل صورة غير حاصلة للمعروف الا ان الحصول في الاول ابتدائي وفي الثاني ثانوي هذا قوله في محسب الحقيقة انه التعريف الحقيقي المقابل
 للتعريف اللفظي اما بحسب الحقيقة فهو تعريف تصور الشيء الذي لم وجوده في نفس الامر فبما كان او خارجا بنا على ان الوجود الحقيقي الزموم حقيقة
 ليست مختصة بالعيان الخا حية بل هي شاملة للامور الاعتبارية الموجودة في نفس الامر واما بحسب الاسم مستط على قوله اما بحسب الحقيقة فهو
 تعريف تصور الشيء باعتبار مفهومه مع عزل قطع النظر عن كونه اي كون الشيء موجودا في نفس الامر او معدوما فيه ما ينبغي ان يعلم انه ربما يتعد التعريف
 اللفظي تعريفا بحسب الحقيقة اذ اضرار الشيء المعروف معلوم الوجود بعد ان لم يكن كذلك فالتعريف المثلث في المبادئ الهندسية الشكل بيطه ثلثة
 اشباع تعريف اسمي وبعد الدلالة على وجوده يصير هو عينه تعريف حقيقيا وكل هذا اي من حقيق في الاسم ينقسم الى المحد والاسم فاقسام التعريف
 سترقى الى تسعة اربعة للتعريف الحقيقي بحسب الحقيقة واربعة للتعريف الحقيقي بحسب الاسم ولقسم التاسع اللفظي قوله ولابد ان يكون اة اشتراط
 المساواة بين المعروف والمعرف في الصدق بحيث كل يصدق عليه المعروف بالكل صدق عليه المعروف بالفتح وبالعكس اشتراط الاجلانية عطف على
 قوله المساواة دون قوله الصدق بمعنى الكثرة ظهوره اي ظهور المعروف بالكل نسبة الى المعروف بالفتح ثم في تفسير الاجلانية بالكثرة الظهور
 اشارة الى ان الاجلانية تكسر الزمرة البضعة كما تهمم والى دفع ما يتوهم من ان اشتراط اجلانية المعروف بالكل من المعروف بالفتح ينبغي عن عدم كونه
 مساويا لغيره المنافاة بين قول المصنف ولابد ان يكون المعروف اجلي وساويا بان المراد من الاجلانية الكثرة الظهور في معرفة بان يكون
 معرفة المعروف كظهوره من معرفة المعروف لا الاجلانية في الصدق والمراد بالمساواة المساواة في الصدق فلا منافاة بينهما التمييز لا الفرق دليل
 اشتراط المساواة في الصدق يعني هذا الاشتراط انما هو لتمييز افراد المعروف بالفتح عن جميع ما عداها كيف ولو لم يشترط التساوي فلما يخلو اما ان
 يكون المعروف بالكل اعم من المعروف بالفتح او خص منه فبلى الاول يلزم ان يخل في المعروف غير المعروف فلم يكن مانعا وعلى الثاني يلزم عدم كونه
 باسما لجميع افراد المعروف وهو اي تمييز الافراد مقصود في الجملة فان المقصود الاصل في التعريف هو تصور المعروف بالفتح والاستيثار التام لار
 له فيكون هذا التمييز مقصودا في الجملة واما كون الاستيثار المذكور لازما لتصور المعروف بالفتح فلان تصور الذي يمتاز معه لم تصور عن بعض
 ما عداه في غاية الغفصان ومن سمع ان المتأخرين لم يلتفتوا الى ذلك التمييز بل شرطوا المساواة واخرجوا الاسم والاختصاص من صلاحية التعريف
 فالتمييز المعبر عندهم هو التمييز التام الى التمييز عن جميع ما عدا المعروف ولا ريب في ان الكلام ههنا على طور فهم فيكون المراد من تمييز الافراد
 هو التمييز التام لا الاسم منه ومن النقص اي التمييز عن بعض ما عداه وبما القينا عليك ظهران قول الشارح في الجملة متعلق بمقصود واما تجويز ارتباط
 بقوله وهو تفسير بان التمييز في الجملة اني سواء كان عن جميع الافراد عن بعضها مقصودا كما هو المذكور في بعض الجواشي ونقلنا تفصيله في التعليق على
 فتح ما فيه من الاختلاف غير اننا اذا المنا سبب ان يقول وهو في الجملة مقصودا فهم ولو جوب عطف على قوله تمييز الافراد دليل لاشتراط الاجلانية لفظ
 العبارة لفظ ونشر مرتبة تقديم معرفة اي معرفة المعروف بالكل عليه اي على المعروف بالفتح لكونه اي لكون المعروف بالكل يعني معرفة المعروف بالمصاق
 سببا لعل اي علم للمعرف بالفتح وظاهر ان السبب يكون ساقبعا لى سبب واقدم حصول اي حصول المعروف بالكل ليشترط على الظهور اي كون المعروف
 اجلي وانما هو من المعروف اذ لو لم يكن اجلي من كان مساويا له او خفي منه وعلى كلا التقديرين لم يكن معرفة سببا لمعرفة هو كما ترى ثم اعلم ان المساواة
 في الصدق معتبرة في المعروف التام اذ بها اي بالمساواة يحصل الطرد وهو مستلزام وجود المعروف بالكل وجود المعروف بالفتح يعني حتى يصدق المعروف
 المعروف ويلزم المنع فان هذه الموجبة الكلية تنعكس على النقيض الى قولنا متى لم يصدق المعروف بالفتح لم يصدق المعروف بالكل
 فلا يتناول المعروف بالكل شيئا مما ليس بافراد للمعرف وهذا معنى كونه مانعا والعكس وهو مستلزام انتفاء المعروف بالكل انتفاء المعروف بالفتح يعني حتى

لم يصدق المعروف بالكسرة لم يصدق المعروف بالفتح وانما سمي بذلك لعكس قولنا متى يصدق المعروف بالفتح يصدق المعروف بالكسرة ولا يصدق لان
الموجبة الكلية تنعكس بعكس النقيض الى القول المذكور وهو معنى الجمع المعبر ان فيه اي في التام لا في اعتبار المساواة في مطلق التعريف ثم تفصيل المراد انه
لما علم ما سبق ان المساواة شرط في التعريف مطلقا مع انه غير صحيح عند اهل الحق لانهم يجوزون التعريف بالاعم كما سيأتي في المتن من ان الحق جوازه بالاعم
استدرك عند الشارح بقوله ثم اعلم انه موضح بان ذلك لا يشترط انما هو في المعروف التام فان لم يردوا لعكس الحاصل ان المساواة يعتبران فيه لان في
مطلقا واذ لم يعتبر فيه فلم يشترط المساواة في ايضا هذا قوله والتعريف بالمثل انه اذا كانت لما يتوهم من ان جهة التعريف الحقيقية في اقسامه الاربعة غير صحيحة
اذ هي انواع اخر من ذلك التعريف وهو التعريف بالمثل هو قد يكون خاص كقول النجاة الاسم كزيد وقد يكون مباحيا لقولنا العلم كالنور وحي لا يصح تعريف
المعرف بما يحل لا المبلدين غير محمول ولا يصح قول المصنف ولا يصح بالانحصار بان ليس المراد منه اي من التعريف بالمثل التعريف بنفس المثل
حتى يلزم تماثل المحصور بالمراد من التعريف بل الما بين من الانحصار بل المراد منه تعريف الشيء بالخاصة الحاصلة له اي للشيء باعتباره مقايسته اي مقايسته المثلاليه
اي الى الشيء المثلاليه اي الى الخاصه المشابهة المحققة به اي بالمثل فتعريف الاسم بزيد تعريف يكون مستقلا بالمفوضية غير متقرن باحد الازمنة الثلاثة
وتعريف العلم بالنور تعريف يكون موجبا بالانحصار كما في التعريف بالعلل الاربعة لتعريف النظم ترتيب امور معلومة يتوصل بها الى التحصيل غير انما ليس
المراد ان العلل بنفسها معرفات بل نظر حتى يلزم التعريف بالمباين بل المعروف بالتحقيقه هو تحصيل ما يتصور بالنظر باعتبار المقابلة الى العلل الاربعة وتلك المقابلة
للتباين بل يصح حملها على النظر فالعلمه للنظر تحصيل الغير حاصل يحصل بالقياس اليها امر يمكن جعله على النظر وهو يتوصل به الى التحصيل الغير حاصل اما قد يحتمل
ان العلم الغائي للكون شرطا للمادة واذ اقيس الكون الى شرب الماء يحصل امر يمكن جماعه بيبه وهو يشرب منه الماء فيقال الكون انما يشرب منه الماء فهو من قبيل الرسوم
يعني ان التعريف بالمثل انما كان تعريفا بالخاصة فيكون ذلك التعريف من باب الرسوم الناقصة ويكون مجولا ومساويا في يصدق الانحصار لا مباين فلا يخفى
اهلنا فلهذا قيل انحصار في الاقسام الاربعة من اعم التام والناقص الرسم التام والناقص ولا يلزم التعريف بالانحصار لا بالمباين ثم اعترض الشارح على كون
التعريف بالمثل مطلقا من الرسوم بقوله ولا يخفى عليك ان الحق هو من المثل قد يكون مجرورا بالاتفات والاحصاء لا التحصيل صورة غير حاصلة فعلى هذا
المقدمة ويكون التعريف بالمثل تعريفا انفسيا لا تعريفا حقيقيا فلو كان اي كون التعريف بالمثل من الرسوم التي هي من اقسام التعريف الحقيقية على الاطلاق
في اي مادة كان ليس صحيحا ثم اجاب عن ذلك للاعتراض بقوله الا ان يقال بحاجب التعريف اللفظي لا يجوز بالانحصار لا امرية في ان المثل يكون خاص
كالانسان فزيد في قول اهل الميزان الكلبي كالانسان والجوز في كزيد فلو كان التعريف بالمثل لفظيا لما اجاز بالانحصار والثاني باطل لما دريت من
اختصاص المثل في المقدم مثله تامل فيه اشارة الى ان التعريف بالمثل للجب ان يكون الانحصار بل قد يكون بنظره والمباين له للمساواة كما يقال جزيدي كقهر
اوزيدي كالسد بل ينبغي ان يكون المراد ههنا هذا المعنى لا ما هو من خبريات الشيء وعلى كل تقدير ليس المعروف نفس المثل مباين كان او خاص بل انما
الحاصلة للشيء بالقياس اليه وهي ليست خاص منه ولا مباينة له حتى لا يجوز التعريف اللفظي به فمثل كذا في ما يحاشية قوله والحق جوازه اه
وكذا الحق جوازه بالانحصار اذ الغرض الاصل اي تصوير المعروف بالفتح بوجه ما يحصل منها اي من الاعم والانحصار هذا اي جواز كون التعريف بالاعم
والانحصار حقا في الناقص الذي لا يعتبر فيه الاطراد والانعكاس لاني التام لانه لا محيص فيه من اعتبار المساواة ليتأتى فيه الاطراد والانعكاس
فلا يصح التام بالاعم والانحصار ثم تلقى عليك ان جواز التعريف بالاعم والانحصار انما هو في الرسم الناقص واما في الحد الناقص فلا يتصور الا ان
بالاعم فان الانحصار لا يمكن فيه اذ الحد انما يكون بالذاتي سواء كان تاما او ناقصا وذاتي الشيء انما يكون اعم منه او مساويا ولا يجوز ان يكون خاص
والا يلزم امكان وجود الكل بدون الجز بغير خلاف الرسم فانه يكون بالعرضي وعرضي الشيء قد يكون خاص منه كالخاصة الغير الشاملة فادرك فتدبر فيه
لان الانحصار لا يصح ان يجعل مائة التحصيل علم الاعم والاتفات اليه واهصارة كما يظهر للنظر الفيق والحق ما حقه في حاشيته على حاشية الاستاذ
على شرح الموقف كذا في ما يحاشية قوله فيها والحق ما حقه في حاشيته على حاشية الاستاذ

[illegible]

الجنسي في نفسه شيئا من الفواعل كثيرة أي متحدة مع كل واحد منها أي من الأشياء عينية في ذلك المعنى في الوجود فيضم لفظ الوجود إلى المعنى أي معنى آخر
 وللفصل ليعتبر يحصل وجوده ويرفع باسمه بان يكون ذلك المعنى أي الفصل مفتعلا واطلا في أي في الجنس ثم المقصود منه دفع ما يتخلل في المصدر من
 أنه لما كان المتبادر من ضم معنى آخر إلى المعنى المبهمة ان يكون المعنى المضموم متغيرا للمعنى الذي يضاف إليه من خارج ويحصل منها مجموع مغاير لكل منهما وهو ياتي في كل
 كل واحد منهما على الآخر وكذلك كل على كل واحد منهما وقصه ان يضم ههنا ليس بذلك المعنى بل على معنى ان المعنى الآخر يتصل ويعينه بحيث يكون منطبقا
 على الماهية الموجودة وهذا المعنى دخول فيه مضافية على ما وقع في العبارات فيفتح احد بابا بالآخر هذا لا يتبادر فيصح حل احدهما على الآخر وعلى الكل
 ايضا وحده ان الفصل خبر عن الجنس لكن الخبرية ههنا ليس على سبيل الحقيقة بل الخبرية ههنا على سبيل المسامحة فادرك وانما يكون آخرها بانها يكون
 المعنى المضموم الوجود للمعنى المضموم من حيث التعيين أي من حيث ان المعنى المضموم متعين بفيد التحصل والابهام أي من حيث ان المعنى المضموم
 الوجود يحتاج في تحصيله ورفع ابهامه الى ذلك المتعين لاني الوجود أي لا سغاية بكون المضموم والمضموم الوجود الخارجي مثل المقدار المتصل بالماهية
 جنسي بهم يجوز ان يكون هو الخط اذا كان ذلك المقدار لطلول فقط والسطح اذا كان ذا طول وعرض فقط والعمق أي الجسم المتعلم فانه مقدار
 ذو طول وعرض وعمق لا على انه يقارن أي يقارن المقدار من خارج كما في المركبات الخارجية اذ لا يصح حل الجسمين على الآخر لانه حكم بوجوه اثنين
 ولا على المركب لانه حكم بوجوه اربعة على كل فليكون مجموعهما أي مجموع المقدار اثنى الآخر لخط والسطح والعمق بل على معنى ان يكون ذلك المقدار نفس الخط
 او نفس السطح او نفس العمق وذلك أي يكون المقدار نفس الخط مثلا لان معنى المقدار هو شئ يحل المساواة مثلا وكذا المساواة عن الزيادة والنقصان
 غير شرطية أي في معنى المقدار ان يكون للمقدار عبارة عن هذا المعنى أي المساواة مثلا نقط أي بشرط ان لا يضم اليه معنى آخر فليكون ما هو ذا شرط
 لاشئ فان مثل هذا الذي لا يخلو بشرط لا يكون جنسا كما علمت ان المقدار بشرط لا يكون مادة بل بلا شرط غير ذلك أي غير المساواة مثلا حتى يجوز ان يكون
 هذا الشئ القابل للمساواة مثلا عن المقدار هو في نفسه اثنى شئ كان من اقصا المحصلة ليعتد ان يكون وجوده أي وجود الشئ القابل للمساواة لذاته هو الوجود
 اثنى وجود المعنى المقارن أي على الفصل أي يكون محمول عليه أي على ذلك الشئ لذاته ان كان في بعد وبعدها هو بعدين وهو السطح او ثلثة البعاد
 وبعدها هو بعدين وهذا المعنى أي معنى المقدار في الوجود لا يكون اللاحقة هذه من بعدا وبعدين او ثلثة البعاد لكن الذين يخلق له أي ذلك المعنى من حيث
 يعقل ويرك الذين وجوده مفردا مستقلا من غير الضم فصل اليه ثم ان الذين اذا ضاف ضم اليه أي الى ذلك المعنى الزيادة أي معنى زائد اضملا
 وللفصل لم يصف الذين الزيادة على انها معنى من خارج لاحتى لاشئ القابل للمساواة كطوق البياض الجسم حتى يكون ذلك الشئ قابلا للمساواة
 في حقه ذاته وهذا الشئ الآخر أي الفصل ايضا لانه خارجا عن ذلك بل يكون ذلك المعنى اثنى الشئ الآخر تحصيل القبول للمساواة انه في بعد واحد
 فقط او في اكثر منه أي البعدين او ثلثة البعاد فيكون المقدار القابل للمساواة في بعد واحد في هذا الشئ المخصوص هو السطح القابل للمساواة حتى
 يجوز انك ايها الطالب ان تقول ان هذا القابل هو الذي ذو بعد واحد والكمس أي الذي ذو بعد واحد هو هذا القابل ثم قل هو المزمع ان الذين
 في الفصل في معنى جنسي بهم بحيث يجوز ان يكون ذلك المعنى في نفسه شيئا كثيرا والكمس يتصل به حقيقة بدون ضم معنى آخر أي الفصل اليه مادريت ان تحتوى
 والوجود لا يكون بدون البعدين فلا يزم ان الضم الى ذلك المعنى حتى يعين وجوده لكن لا بان يكون المعنى الزائد خارجا عن الجنس حقا
 بكا لبياض بالنسبة الى الجسم والصورة بالنسبة الى المادة حتى يكون الجسم شيئا في نفسه والزيادة شيئا آخر بل يكون الاضافات لاجل تحصيل تعيينه فاذا
 صار الجسم محصلا بهذا المعنى أي الفصل فكان هذا المعنى مندرج في الاثنينية انما هي من حيث ان مرتبة الجنس الابهام ومرتبة الفصل التحصيل
 كالمقدار فانه معنى جنسي يصلح في نفسه ان يكون خطا وسطحا وجسمات تعليميا لا بان يقارن شئ من خارج ليكون مجزعا الخط مثلا بل يكون نفس الخط اذ
 معنى المقدار شئ يحل المساواة مثلا غير شرطية وفيه ان يكون هذا المعنى فقط بل بلا شرط حتى يصلح ان يحل على الخط والسطح والجسم فلا يكون الا اثنى
 به لانه ليس له شئ في ذلك لكن يتعلق بكل شئ فيتحقق بالمقدار المفرد ايضا ويكون له في الذين وجوده غير من حيث البعقل لانه من

حيث تحصل ثم يضيف اليه الزيادة على نحو ما ذكرنا آنفاً ثم قال الشيخ ما جعله ان الكثرة ههنا اي في معنى الجنس لم يعم من جهة هو متصل وغير متصل فان الامر يحصل في نفسه بكونه اعتبار من حيث هو غير متصل في الذهن فيكون هناك غيرية تقرر به انه ليس ههنا الاوحد حقيقة بحسب الوجود في نفسه وانما جاز الكثرة باعتبار اخذ الذهن ذلك الامر المحصل في نفسه غير محصل بان يأخذه بهما اذ لا حجر في التصورات ولا شك ان اليهم مغاير للمحصل فيحدث ههنا تغاير بينهما لكن اذ اصار اليهم محصلاً معيناً عند الذهن بفصل لم يكن شيئاً آخر اى مغاير الا بالاعتبار المذكور اي بالاعتبار العقلي وهو كمال التبيين والابهام فان التحصيل ليس بغيره حتى يكون شيئاً آخر بل حقيقة فافهم وهذا معنى ما قال به من غير التحصيل من ان الفصل ليس بمغاير حقيقة الجنس لا في الخارج ولا في الذهن بل العقل يعتبر بجنس متحصلاً بالفصل وهم يعتبرون عن ذلك باعتبار انه فيه او منه انتهى قوله فاذا نظرت آية قال الشيخ في الآيات الشفاء المقصود منه ان المذكور في المتن مأخوذ من كلام الشيخ ان الحد يفيد بالحقيقة معنى طبيعة واحدة فاما بحسب الظاهر فغيره بمغاير كثيرة بحسب الاجزاء مثلاً انك اذا قلت الحيوان الناطق الذي هو احد للانسان كتحصيل من ذلك اي من الحيوان الناطق معنى شئ واحد هو بعينه الحيوان الذي ذلك الحيوان هو بعينه الناطق فاذا نظرت الى ذلك الشئ الواحد لم يكن كثرة في الذهن بل وحدة واذا نظرت الى المحل فوجدته مؤلفاً من عدة هذه المعاني كما يحجب عن الناطق كل واحد منها على الاعتبار المذكور اى اعتبار عدم تحصيل الجنس معنى في نفسه غير الآخر فوجدت هناك اي في احد المؤلف من المعاني المتعددة كثرة في الذهن فان عنيت اردت بالحد معنى القائم في نفس الذهن بالاعتبار الاول وهو شئ واحد الذي هو الحيوان الذي ذلك الحيوان هو الناطق كان الحي بعينه هو المحل والمقول والتغاير بينهما مما احتج بالاجمال التفصيل المغاير وان عنيت بالحد معنى القائم في نفس الاعتبار الثاني اى اعتبار الكثرة المفصل لم يكن الحي بعينه معناه معنى المحل ودل كان شيئاً مغايراً اليه باعتبار التفصيل ومؤيداً اليه اي موصلاً الى المحل وكما سألنا لما فيه من اعتبار التفصيل اقول لعل مراده اي مراد الشيخ ان الحد يفيد معنى تفصيلي للمحد ودعني العلم بالكنه فاحيوان الناطق باعتبار حصولها بانفسها يكون مفيداً للعلم بالكنه للمحد ودعني حصولها في الذهن على وجه يصير مرآة للملاحظة المعنى الواحد الاجمالي الذي هو المحل ودفعاً لكاسب العلم بكنه الشئ الحيوان الناطق والمكتسب هو العلم بالكنه للمحد والمحد فيحصل ههنا صورة واحدة تفصيلية مرآة للملاحظة المحل وتفكر كذا في الحاشية لا معنى اجمالاً اي للمحد ودعني العلم بكنه الشئ كما زعم البعض حيث زعم ان تعريف كاحيوان الناطق يفيد حصول صورة واحدة اجمالية للمحد ودعني الانسان المتمثل بنفسه في الذهن فالكسب المجهول عندهم الصورة الاجمالية لانها المترتبة على نظره تحصل عقيدة الكاسب في الصورة التفصيلية فذهبوا الى ان في تعريف تصورين تفصيلي واجمالي وذهب المحققون الى ان المكتسب هو المحل ودعني صورة تفصيلية عن العلم بالكنه دون الاجمالية التي هي نفس المحد ودعني العلم بكنه الشئ له فانه يدعي الكسب حصوله في الذهن بنفسه مع عدم الاطلاع على حده بكنه في الحاشية ويدل عليه اي على ان الحد يفيد معنى تفصيلي للمحد وظاهر كلامه اي كلام الشيخ وايضاً يدل عليه عبارة المصنف فقال قوله فلا يحل آية بناء على الكثرة بالفعل ومناظر المحل هو الاتحاد بحسب الوجود فظاهر تصور في صورة تعدده فالتكريب هناك اي في الحد اعتباري هو ما في المحد ومحقق قال الشيخ المقصود به بيان ان الحد مغاير للمحد في جهة واحدة من جهاتهما فالتغاير باعتبار اخذ اجزائه بشرط لا شئ والاتحاد باعتبار اخذها بشرط شئ ثم الاعتبار الذي يوجب كون الحد بعينه هو المحد وهو ان لا يحل الناطق والحيوان جزئين من الحد بل يجعلان مجموعين عليه اي الحد بانه هو اي بان الحد عين المحد والانهما تبيان جزآن من حقيقة متغايران اي كل واحد منهما مغاير للآخر ومغايران للجميع لكن نفى به اي يكون العين المحد ودعني مثالنا اي حيوان الناطق في تحديد الانسان الشئ الذي هو بعينه الحيوان الذي ذلك الحيوان حيوانية مستقلة متحصلة بالناطق لما وعيت ان الجنس مبهم لا تحصل له بانه لم يقيد بالفصل واذا قيد بمصلاً مستحداً سمعته بحيث ينفهم به اهل التحصيل والتقويم في مسار التحديد اذن يكون مؤيداً وموصلاً الى الصورة الواحدة المعبرة عنها بالانسان الذي هو المحد وفيكون الحد عين المحد ودعني الاعتبار الذي يوجب كون الحد غير المحد ودعني اعتبار الجزئية يعني لا تعدد بشرط لا شئ ويتبين ان كون الجنس الفصل مجموعين على الحد وذلك لان محل عبارة عن الاتحاد وهو مقود ههنا ان لا يجعل اي احسب الفصل

محمولين على المحل بل يميز منه اى من احد وفي مرتبة الجزئية يكون كل من الفصل مبايناً للآخر والمجموع فلا يخل شيئاً منها على الآخر ولا على المجموع
فذلك اى عدم حمل ليس المحل على اى الكمال كمنس على احد فلا يقال المحل جنس ولا الجنس كى اى لا يخل المحل على جنس فلا يقال الجنس على ولا الفصل
بوجهين هما اى من احد وكنس فلا يقال الفصل احد وكنس ولا احدهما اى مجموع معنى حيوان حال كونه لافاضع الناطق هو معنى الحيوان غير مؤلف ولا معنى
الناطق غير مؤلف ولا فهم معنى مجموع حيوان ناطق بالغير من احدهما ولا يخل احدهما عليه اى على المجموع فليس مجموع حيوان ناطق حيوان هو حيوان ناطق
لان المجموع المركب من شيئين غير هائل المجموع هو الثالث المفايز لكل من شيئين لان كل واحد منهما اى شيئين جزئيين جزئيين اى من المجموع والجزء لا يكون
هو الكل اى عين الكل ولا الكل يكون هو عين الجزئية كلام الشيخ ومن ههنا يفهم ان الجنس الفصل ليساً جزئيين للمحد وحققة لان الجزئية تنافى لكل
واحد من الفصل كحالة على المحدود بل جزآن للمحد وعلى المسامحة بان خبره عن الابهام على لا بشرط شئ واحد بشرط لا شئ واحد يكونان جزئيين للمحد
واذا لم يكن الجنس الفصل جزئيين حقيقة فليساً متقدمين عليه اى على المحدود وبالطبع لان التقدم بطبع مقتضى تقدم وجود السابق على وجود اللاحق بين المحدود
والجنس الفصل اتحاداً بمتنهم هذا التقدم بالنسبة الى الحد اى المعنى التركيبى لم دون المحدود الذى فيه وحدة بجهة بل الجنس الفصل متقدمان على المحدود
بالمابية فقط لان هذا التقدم عبارة عن افتقار المتأخر الى نسخ المابية المتقدم لا الى وجودها ولا مرتبة في ان المابية كجنس الفصل من حيث هي
اولاً في مرتبة لم تحصل في هذه المرتبة المابية نوعية وما تحصلت هذه المابية في مرتبة الا وقد تحصلت تلك قبلها فليكون للجنس الفصل تقدم على النوع في
مرتبة نسخ التقوم التى هي مقدمة على الوجود وذلك التقدم بحسب الملاحظة التفصيلية التى هي مرتبة الابهام هو التحصيل في الوصفين في بعض الشرح
وسلف تحقيق فكر قوله كان شيئاً مؤلفاً آه ناهيه واما التحقيق فليقتضى عليك عن قريب يدل على ان مجموع تصورات الاجزاء اى الجنس الفصل
تفصيلاً يؤدى الى حصول صورة اخرى في الزمن هي الصورة الواحدة الاجمالية التى للمحد وهذا ما ذهب اليه القاضى الهاروى حيث قال ان جميع
الاجزاء وان كانت نفس المابية لما انها تافير لا باعتبار اذ قد يتعلق بكل واحد منها تصور على حدة فيكون هناك تصورات بعدد ما قد يتعلق تصور
واحد بجميعها فمجموع التصورات المتعاقبة بها تنسب الى هو المعرفة الموصلة الى التصور الواحد المتعلق بجميعها فلا يلزم التقدم على نفسه قال السيد السند
المقباد من هذه العبارة هو ان اذ التصور لكل واحد من الاجزاء حتى اجتمعت في ذهننا تصوراتها معا مرتبة يحصل لنا تصور آخر مغاير لذلك
المجموع المرتب يتعلق بجميع الاجزاء وهو تصور المابية فلهذا تصور ان تصور اجمالى وتفضيلى والحق خلاف ذلك كذا في السحاشية كما ان التركيب
الحملاني يحصل الصورة الواحدة التى للموضوع مع المحمول هذا هو المختار عند البعض حيث قال ان التركيب الحملاني يفيد حصول صورة واحدة للموضوع
والمحمول يتعلق بها الاذعان ليس لك عند التحقيق كما سيجى في اول بحث التصديقات من ان الحق ان التصديق يتعلق اولاً بالذات بحقيقة بل بقد
اعنى الموضوع والمحمول حال كون النسبة الباطنة بينهما غير ان يتغير نحوها في تلك الحقيقة وان كانت داخلية في مفهومه اى عن الواقع وفرق بين
جزئى شئى وجزئى مفهومه فان لجزءه والاضافه جزآن لمفهومه اى دون حقيقة وهي الحالة البسيطة وليس التحقيق كذلك ههنا اى في التصورات
والا في القضايا اذ في التعريفات الحقيقية تصور المعرفة بالفتح بعينه صورة المعرفة بالكسرة ههنا على ما اختاره السيد الهروى من ان التعريفات
تصوراً واحدة متعلقة بالمعرف بالكسرة اولاً وبالذات وبالمعرف بالفتح ثانياً وبالعرض على عكس القصد والاتفات هذا التحقيق مقام آخر
من التعريفات يتعلق الاذعان اى التصديق بالطرفين حال الارتباط بينهما هذا ايضا مما اختاره المحقق الهروى وليس ههنا اى
في التام ما يصور اخرى غير الصور الثلاث من صورة الموضوع والمحمول والنسبة كما سيجى ان شاء تعالى في بحث التصديقات قوله فمجموع
التصورات آه ليس المراد بذلك ان اذ التصور لكل واحد من الاجزاء اى اجزاء المعرفة حتى اجتمعت تصوراتها معا مرتبة يحصل لنا تصور آخر مغاير
لذلك المجموع المرتب كما هو الظاهر من كلام المصنف ومختار بعض الفضلاء فان الوجودان دليل لقوله ليس المراد بذلك بل للترقي البرهان ايضا
يكذب اذ في التعريفات تصور واحد يتعلق بالمعرف بالكسرة حقيقة وبالذات وبالمعرف بالفتح مجازاً وبالعرض على عكس القصد والاتفات بل يعنى

بان المقولات في الاجزاء اذا انخفضت في الذهن مع الترتيب بان يقيد بعضها مع بعض حصلت فيها صورة اي صورة المقولات مجتمعة بحيث يكون هذا
 المجتمع الترتيب تصورا واسطوفا فنحن تصور الماهية اي ماهية المحدود بالكنة وكل احد من تصورات مرآة لمشاهدة كل احد من الاجزاء فاذا فهمنا
 اي الى كل واحد من الاجزاء تصور وثيقة احدها اي احد الجزئين بالآخر صامحوا مرآة واحدة يشاهد بها مجموع الجزئين هو المحدود بالمجتمع للكنة
 هو المحدود باعتبار العلم بالكنة وبالنسبة لتفصيلية التي هي مرآة لمشاهدة والكناسب هو المحي باعتبار حصوله بنفسه في الذهن من غير ان يكون
 ههنا شئ آخر مرآة للملاحظة بمعنى المحدود بالمجتمع للكناسب هو العلم بالكنة الشئ المحدود والكناسب هو العلم بالكنة المحدود والتغاير بينهما باعتبار كنه في الشئ
 هذا ما حققه السيد السندر في شرح المواضع صورة كل جزء مرآة يشاهد بها ذلك الجزء قصد افاد ان اجتماع صورتان وتقييد احد بهما بالآخر صارتا معا
 مرآة يشاهد بها مجموع الجزئين قصد كل واحد منهما ضمنا وهذا هو تصور الماهية بالكنة الحاصل بالكتاب من تصوري جزئين فالعرف للماهية مجموع
 هو كل واحد منهما مقدم على الماهية وانه دخل في تعريفها واما المجتمع فكأن بينهما الحاصل في الذهن على الوجه المذكور فهو تصور الماهية المطلوبة بالكتاب
 الذي هو جميع تلك الامور نعم من كل احد ست تصورات مجموع مجموع تصورات محدودة كذلك في الحاشية قوله ومن ههنا آة اقول بازم عليه
 اي على مذهب الامام من كون تصورات كلها بديهية بل هي التصديقات باسرها تمامها لان التصديق عند ليس التصورات ثمة وارتقاء اجزا
 عن ذلك للزوم ان يلتزم ان الحكم قد يكون نظريا لقدره ان مذهب الامام ان تصورات كلها بديهية سوى الحكم فانه قد يكون نظريا بكتساب بالبحر كما
 انه قد يكون بديهيا مستغنيا عن الدليل ولما كان هذا مخالفا للظاهر فادخليا آخر لقوله وما سمح به فكري في توجيهه اي توجيه مذهب الامام هو
 ان الحكم اعتبارا من احدهما اعتبارا بديهية الكلية التصورية وهو بهذا الاعتبار بديهي في الكلية وهي كل تصور بديهي وثانيهما اعتبارا انه اي حكم
 وجوده رابط على اوجهه كذا رابط آة للملاحظة حال الطرفين اي المحكوم عليه وبه بهذا الاعتبار اي الاعتبار الثاني قد يرتب على النظر المطلوب
 من البرهان كما ان الابتداء باعتبار ماهية الكلية معني اسمي وباعتبار خصوصية كونه آة للملاحظة الطرفين معني حرفي ونظريه اي نظريه كون حكم بديهي
 باعتبار ونظريا باعتبار القول بحمل المواضع للشائئين فان الانصاف اي انصاف الماهية بالوجود بديهية التصورية مستغنية عن حمل الالزام
 القول بحمل البسيط ومن حيث انه رابط بين الشائئين اي المحمول والمحمول اليه يترتب على الحمل وتفكر اليه فكل حال الحكم على مذهب الامام ففكر
 قوله من المطالب التصورية آة قيل القائل بعد الملة والدين التفتا في لافرق بينا اي بين التعريف اللفظي وبين التعريف الاسمي قال المحقق
 الهروي انه لا يوجد لتفرقة بين الاسمي واللفظي في كلام الكثيرين من القدام والمؤخرين ثم علم انه ذهب التفتا في الى ان التعريف اللفظي
 من المطالب التصورية وزعم انه لا فرق بينه وبين التعريف الاسمي حيث فسروا بما دخل فيه اللفظي بشرط فيه ما يشترط للاسمي وحمل التعريفات المذكورة
 في كتب اللغة تعريفات آية فتاها بان التعريفات المذكورة في تلك الكتب لفظية هذا ولم يعلم هذا مما افاده السيد الزاهد بطلان مزعمه التفتا
 من عدم تفرقة بين اللفظي والاسمي ان البديهي يحمل التعريف اللفظي دون الاسمي لان الغرض من تم تحصيل صورة غير حاصلة وهو ينافي البديهي
 ثم تقرر ان القول بعدم الفرق غير صحيح وهو يستدعي استعمال الاسمي حيث يستعمل اللفظي وهذا بطلان ما وحيث ان اللفظي يستعمل في البديهي واما
 الاسمي فكلا وحاشا لظفر الفرق بينهما وقيل القائل هو الصمد الشريف الذي المقصود منه اي من التعريف اللفظي تصور المعنى الموضوع له من حيث انه معنى
 ذلك اللفظ وعما عرض عليه المعترض هو المحقق الهروي في حاشية على شرح المواضع بانه يصير التعريف اللفظي راجح اي حين كون المقصود منه تصور
 المعنى من تلك الحيثية تعريفيا اسميا اللفظيا فلم يزل الانقلاب من اللفظي الى الاسمي وتفصيل الاعتراض على ما أفيد ان الحيثية حيثية تقييدية تفاه
 الشئ من حيث انه موضوع له وهذا المحيثة لم يكن حاصلا من قبل فيكون تحصيل امر لم يكن حاصلا ولما لم يعلم وجوده صار تعريفيا اسميا او بحثا
 لقوله ما وحيث ان بيان موضوعية اللفظ للمعنى من حيث ان اللفظ بل اللفظ قال المحقق الدواني اذا كان الغرض من التعريف اللفظي معرفة حال اللفظ
 من انه مجموع كذلك المعنى كان بحثا لغويا خارجا من المطالب التصورية واما اذا كان الغرض من تعسمى اللفظ كما اذا قلنا انفسه موجود

ولم يفهم السامع من الغرض من معنى فخرناه بالاسد ليحصل له تصور معناه فذلك من المطالب التصورية كيف لا يكون ذلك الحال ان
الحال هو تصور المعنى ح اقول جواب عن ذلك الاعتراض لعل مراده اى مراد الصدد لشيرازي من تصور المعنى فخرناه في المدركة والاتفاق اليه
اى اني اذكر المعنى بعد ان يكون ذلك المعنى حاصلًا في الخزانة فمقرر ان الصورة قبل التعريف اللفظي كانت حاملة في الخزانة لا في المدركة لان الصورة
بعد زوال الالتفات عنها تزول من المدركة وتبقى في الخزانة فالصورة التي تزول عنها الالتفات كانت حاملة في الخزانة كصورة الاسد
مثلاً ثم اذ افسرنا الغرض من فخرنا بالاسد حدثنا الالتفات الى الصورة الاسد فالمقصود من تعريف اللفظي هذه الالتفات لا الحصول السابق فلا يلزم
كون تعريف اسمي او لما كان متوهم ان يتوهم ان الشيء قد يكون معلوماً وهاضماً في المدركة ويحتاج الى تعريف اللفظي عند استعمال اللفظ موضوع بارائه غير معمول
الوجه فلو كان المقصود بهذا الزعم حصاراً لخاصة قبول وانما اعتبر حقيقة اى من حيث انه معنى ذلك اللفظ لان المعنى قد يكون حاضراً لكننا لا نعلم انه
معناه اى معنى ذلك اللفظ في طلب التوجه والاتفات اليه من حيث انه معنى ذلك اللفظ بان يكون كشيء تعليلية لا تعييدية والا صار التعريف
لا لفظياً فالغرض الاصل منه اى من تعريف اللفظي حصاراً للمعنى الغير والتفاتاً الى التفات الغير اليه اى الى المعنى به كالمعتبار اى باعتبار انه معنى ذلك
اللفظ سواء كان الاحصاء اى تعريف الغرض بالاسد وغيره اى بلفظ يشمل على تفصيل ما دل عليه الاسم اجمالاً كقولنا الاصل ما يتنى عليه غيره فوقع
في بعض الجوانب في هذا المقام من لفظ الاسم بدل الاصل فهو مظهر اى ما علم تعريف السعدان باللبت ثم جعل الاشارة ان المقصود من تعريف اللفظي
الاتفات الى الصورة الغرض مثلاً من حيث انها معنى الاسد وهي من هذه الاشياء غير حاضرة في المدركة فلا يلزم احصاراً لخاصة بشرط ان يكون معنى هذا اللفظ
مستلماً للتوجه والاتفات اليه فاللفظ لا يفيد الا احصاراً والاتفات دون التصور والتصديق فان الالتفات فعل من افعال النفس والتصور والتصديق
ليس كذلك فحده اى عند التعريف اللفظي من المطالب التصورية ليس على سبيل الحقيقة بل على سبيل التجوز والمساومة اى تشبيه احصار الصورة الحاصلة
بتحصيل الصورة الغير حاصلة قوله فانه جواب ما آه وقد عكس المعلق هو المحقق الدواني في شرحه على التهذيب يعني استدلال على وقوع تعريف اللفظي في
جوابنا الشارحة بان لو لم يكن التعريف اللفظي من مطلب ما اشارة لا يتم تعليل القوم على تقدم مطلب الاسم التي يطلب بها تصور معنى اللفظ على جميع
ما عده من مطلب التحقيق وبالبسيطة والركبة بانه تعلق بالتعليل بالمفهوم معنى اللفظ لا يمكن تصديق بوجوده الذي هو مطلب بل البسيطة كونه مقترفاً
على فهم المعنى ومتى لم يكن تصديق بوجوده لا يمتشي طلب حقيقة الذي هو مطلب التحقيق لان طلب حقيقة الشيء لا يكون الا بعد التصديق بوجوده ولا يمتشي
ايضاً طلب التصديق بهلية الركبة اى التصديق بصفة غير الوجود الذي هو مطلب بل الركبة فظهر من هذا التعليل ان مطلب الاسم مقدم على جميع
المطالب فان دليل القول لا يتم فهم معنى اللفظ كجزان يحصل من تعريف اللفظي كما يحصل من الاسمي فلو لم يكن اللفظي داخل في مطلب كما ان الاسمي
داخل فيه لم يكن مطلب ما الاسمية مقدماً على سائر المطالب لم يصح احتياجا اليه تقدم التعريف اللفظي عليها وهو سواء فاذا كان اللفظي داخل في مطلب
ما الشارحة كان من المطالب التصورية قبل القائل هو السيد الزاهد يعني احسن من عليه اى على هذا التعليل ان ذلك المفهوم اى فهم معنى اللفظ يحصل من
التعريف الاسمي فقط وهو اى فهم المذكور مطلب ما الاسمية دون اللفظي اى لا يحصل لك المفهوم من تعريف اللفظي المقصود من التوجه والاتفات ثم
تقرر الاعتراض على ما في شرح الرسالة القطبية ان الثابت بتعليل القوم هو تقدم فهم المعنى وهذا انما يحصل ابتداءً بالتعريف الاسمي دون اللفظي
فانه بعد اذا استحصنا بعد الاستحصال فعلي تقدير عدم دخول التعريف اللفظي في مطلب ما الاسمي يتم ذلك التعليل بتقدم الاسمي الذي هو من مطلب
ما الاسمية على اللفظي ايضاً انتهى بل المقصود من النقطة كلمة بل للاضرب التصديق فهو من المطالب التصديقية فلم يكن اللفظي داخل في مطلب ما الاسمية
التي فيها استحصال تصور ومع ذلك يتم تعليل اذ لا احتمال تحصيل معنى اللفظ باللفظي ليزم كونه مقدماً على سائر المطالب ليعمل التعليل بتقدم
ما الاسمية على المطالب كلما بل مطلب مقدم واللفظي مؤخر عنه وليس من اخل فيه ولا تعليل تام فادرك على زعمهم فمما اشار تعالى ان مراد استدلال
بفهم المعنى ما يحتمل الالتفات اليه ثانياً اذ لا ريب في تقدمه على تصديق بالوجود فالفهم المعنى العام قد يحصل لتعريف اللفظي كما قد يحصل لتعريف الاسمي

ان النقاش كما يعرفه الشيخ كالمعروف بالكسرة يعرف بالمعروف بالفتح بان تحذف التعريف صورته وليتفت الذلي ليس في شيء آخر سوى هذا التصويرة
او الالتفات فلا حكم فيه والا كان تصديقا لا تصويرا مثله ليقع الميم والشار المتشبه اى حاله كمثل النقاش ينقش شيئا صورة في اللوح ويكون هذا
مرآة للالتفات الى ذي الشئ فانه اى النقاش تصور في الذهن صورة معدوم او موجود تصويرا بكتا صرافا مع ان قطع النظر عن ثبوته ثبوت
التصويرة او لا ثبوته في الواقع فهو تصوير تحت الحكم فيه والالم كين تصويرا بل تصديقا كذلك في التعريف ايضا الما يكون الا التصوير بالبحث والبيان
حكم ثبوتى او لا ثبوتى في الواقع ولا فرق بينهما الا ان المعروف ينقش في الذهن صورة معقولة والنقاش ينقش في اللوح صورة محسوسة فاذا
قلنا الانسان حيوان ناطق سنانى يعنى نريد به الحكم على الانسان بانه كذا اى حيوان ناطق وانما ذكر الانسان لان يتوجه ذهابك الى ما اى
انسان عرفته بوجه تام من الوجوه لاستحالة توجبه بنفس الى المجهول المطلق من قبل اى قبل حرفته باحيوان الناطق ثم شرع الآن في تصوير
اى تصوير الانسان بوجه تام وكمل من الوجه السابق وذلك هو احيوان الناطق قوله فلا يتوجه عليه آة اى من حيث هو تصور تحت الحكم فيه
لا يتوجه عليه شيء من المنوع الثلاثة من المنع والنقض والمعارض ثم المراءى بالنقض النقص الاجمالى فانه ليس بى لمنع نقضا تفصيليا ايضا فان المناظرة
انما تنقد في الاحكام فان المناظرة عبارة عن توجه المتخاضمين في النسبة بين المحكوم عليه وبين اظهر للصواب النسبة ثبوت احدهما لاخر او سلبه
عنه وبل ان الا الحكم واذ ليس في التعريف حكم صلا بل فيه تصوير تحت فلا ينعقد المناظرة هناك نقولك لا نسلم ان الانحان حيوان ناطق منسرة قولك
للكاتب لا نسلم انما يتك خا بران هذا المنع ليس له معنى قوله فيجوز ان المنع غير مختص بواحد من تلك الاحكام من دعوى المحدية والمفومية والاطار
والانعكاس و عدم الاختصاص ظاهر فانه يقال لا نسلم ان هذا للانسان او ان الحيوان جنس له او ان الناطق فصل له فان الحيوان الناطق
مطرد أو عكس بالاجماع واما النقص في المسلك المشهور فيتحقق دعوى الاطراد وهو التنازم في الثبوت اى كل ما صدق عليه لم يصدق عليه المحدود
وبالعكس ودعوى الانعكاس هو التنازم في الانتفاء واماخذ من ان عكس الاثبات نفى بان يقال كل ما لم يصدق عليه لم يصدق عليه المحدود
وبالعكس ببيان الاختلال متعلق لنقص صورته ان يقال لا طرد في هذا الحد فانه يصدق على ما لا يصدق عليه المحدود ولا عكس فيه فانه لا يصدق
على ما يصدق عليه المحدود وجه الكلام انه ان لم يكن التعريف ناعفا فقد انتقض حكم الكلية الاولى وان لم يكن جامعافا انتقض حكم الكلية الثانية
وقيل يمكن ذلك البيان اى بيان الاختلال فيما موه اى هوى كل واحد من الاطراد والانعكاس ايضا مشبلا دعوى الاوضحية بان يقال هذا
التعريف ليس باوضح منه بل هو مساو له في المعرفة وابعاده وحق ان النقص كما المنع في عدم الاختصاص بواحد من تلك الاحكام فان الكل اى
كل واحد من الاحكام قابل للاختلال بالنقص انما يدور عليه اى على الاختلال ثم الحق ان النقص بمعنى التحلف في التعريفات لا يظهر الا في الطرد والعكس
وخصاصة بهما من هذه الجهة واذ لا يصدق معنى الابطال فلا يمتنع بواحد منهما بل يجري في كل فادرك قوله والمعارضة آة هى اقامة الدليل على خطأ
ما قام عليه الخصم الدليل اى تعريف حقيقى آخر انما تصور في الحدود الحقيقية دون غيرهما من التعاريف الحقيقية فاما المتعاند انما يتحقق فيها
اى في الحدود الحقيقية فلو قيل الانسان حيوان بلق وقال الخصم هذا معارض بان الانسان حيوان ضاحك فلو سلم كونه حدا للانسان فبطل
الحد الاول لان تعدد المحتال لشي واحد من المستغاث والالزم الاستغناء عن الذاتيات بخلاف غيرهما اى غير الحدود الحقيقية او لا امتناع
في تعريفين المختلفين جدا ورما ورما وفي التمهيدين الاعتباريين فانها تابعا للاصطلاحيين في المحددين الناقصين فانما يتعدا
بالزيادة والنقصان وهى المعارضة كما المنع في عدم الاختصاص بحكم واحد من الاحكام الضمنية ثم اعلم ان اطلاق المنع الذى هو عبارة
عن طلب الدليل على مقدرة معينة ههنا اى على المعارضة والنقص على التجوز اما على سبيل الاستقارة او على سبيل التغليب وكجمل الحقيقة
ايضا بناء على احتمال الاشتراك اى اشتراك لفظ المنع بين المعنى الاخص والاعم الشامل للمنع والنقص والمعارضة ولما كان هذا الاحتمال
مخالفا لما تقر في مدارك المحصلين من ان اللفظ اذا دار بين الحقيقة والمجاز وبين الاشتراك يحل على الحقيقة والمجاز لا على الاشتراك آخره

واشار الى ضعفه بأنه محتمل من الاحتمالات العنقية وان كان مرجعاً عند المحققين بهذا في بعض الجوانب قوله المنفرد انه محتمل ان المفرد لا يدل على التفصيل اي بالوضع الواحد ما درست ان المفرد مشترك الذي تعد فيه الوضع وال على المسا في الكثرة بالتفصيل باعتبار تعدد الوضع مسلماً اي سواء كان مدلول المفرد بسيطاً ام مركباً اما عدم دلالة على التفصيل على الاول فظاهر لعدم وجود الاجزاء الموقوف عليه التفصيل على الثاني فلان لول المفرد وان كان فيه اجزاء لكن كمال منتهى الى الاجزاء الا بالالحاظ الواحد في فكيف يدل على التفصيل فظهر ان المفرد ليس دلالة على التفصيل مسلماً وان غير منه التفصيل في بعض اللغات وقيل معنى ذلك القول انه سواء كان ذلك التفصيل تفصيل نسبة خبرية او انشائية هذا والاجاز ان يدل المفرد على المعنى المركب الخبري فيحقق قضية آحادية بان ينتقل الذهن من اللفظ المفرد الى معنى الموضوع والحمول والنسبة الخبرية والتالي باطل لما ذكره الشارح بقوله مع ان اقل مراتب القضية المملوطة ان تكون ثنائية اذ الم يذكر الرابطة في اللفظ او ثنائية اذ ذكرت ويطلب معطوف على قوله فيحقق بذكره من ان طرفي القضية الشرطية اي المقدم والتالي لا يصح التعبير عنها حال الحكم بالمفرد بقوله انه لود المفرد على تفصيل يصح التعبير عن طرفي الشرطية حال الحكم بالمفرد والتالي باطل فالمقدم مثله فيحقق كلام غير مركب من سمين ولا من اسم فاعلم اي يوجد كلام مركب من اسم فقط او فعل فقط لانه على تفصيل كما جملة وهو كما ترى وتوضيحه على ما في بعض الشروح انه لو جاز دلالة المفرد على المعنى المركب كان مفيداً للمعنى يصح اسكوت عليه وهذا هو الكلام عند فهم تحقيق كلام غير مركب من سمين ولا من اسم فاعلم مع ان الحكم انما يتركب من سمين من اسم فاعلم ان يكون ذلك المفرد الذي يدل على التفصيل اسماً او فعلاً او حرفاً فتبين ان المقسم للاسم والفعل والحرف هو المفرد الموضوع لمعنى مفرد فكل المفرد الا على المعنى المركب فلا يكون اسماً او فعلاً او حرفاً فان المفرد عند فهم لا يوجد الا في احد ما وتوضيحه المقصود منه تبين الفرق بين المفرد والمركب بان الاول لا يدل على التفصيل والثاني يدل عليه ان المفرد الموضوع لمعنى اذ الكلام في السهل اذ سمعه العالم بوضعه يلتفت الى معناه دفعة واحدة اذ اللفظ انما يلتفت اليه بالاسم ومعنى وضع اللفظ له فان كان هذا الموضوع مركباً كما اذا عرفت المفرد بالمركب تعريفاً لفظياً فالسامع يلتفت اليه اي الى الموضوع المركب فانه فضل ذلك المعنى المركب الى اجزائه لم يكن ذلك التفصيل ناشياً من اللفظ او من العلم بالوضع بل اشارة الى تفصيل السامع من عند نفسه بخلاف المركب فان السامع عند سماع كل جزء يلتفت الى معناه اي معنى كل جزء الذي هو جزء معنى اللفظ المركب فكل جزء من معناه اي معنى اللفظ المركب يلتفت اليه بالتفات على حدة وهذا هو التفصيل المفرد اذا عرفت بالمفرد لا يدل على التفصيل مسلماً واذا عرفت بالمركب اي تعريفاً لفظياً لا يكون التفصيل مستفاداً من اي من المركب المعرف بمقصود ما وعيت ان التعريف اللفظي انما يدل على ما يدل عليه الحرف بالفتح وهو فيما نحن فيه مفرد غير وال على التفصيل وعدم دلالة عليه يستدعي عدم دلالة المعرف بالاسم عليه ايضا والا يلزم الانقلاب من تعريف اللفظي الى الحقيقي ومن ههنا اي من عدم كون التفصيل مقصوداً يتم ان لا تترادف بين المفرد والمركب لتمامهما بالاجمال والتفصيل والترادف انما هو الاتحاد في المفهوم من غير تغيير مسلماً فلا تترادف بين عدمه وسلب الكون على ما قيل ناظر الى المنفى لا الى المنفى قال الشارح الجديد في شرح التحرير ان مدار تعريف اللفظي على الالفاظ المترادفة المفردة فان لم توجد ردت بدلهما مركبة دالة على مفهوما ولا يكون التفصيل مستفاداً منهما مقصوداً بل المقصود منها مجرد تعيين المعنى من بين المعاني المنصورة انتهى واذا دلت الحقيقة الدواني في مشيئة القدرية ان قوله فان لم توجد آه دال على ان لا تترادف بين المفرد والمركب اياً باعتبار اتحاد نوع الوضع في الترادف ووضع المفرد محض وضع المركب نوعي واللتقاء بينهما بالاجمال والتفصيل والثاني اولى فان وضع المفرد قد يكون نوعياً كما في المشتقات ومن ههنا علم ان لا تترادف بين عدمه وسلب الكون على تقدير ان يكون معناه ذلك انتهى ولما كان لم يتوهم ان عدم لفظ مفرد مع انه يعبر عنه في الفارسية بـ نابودن فيستوي فهو دال على التفصيل وهو معتبر في اللغة العربية فظهر القول بان المفرد لا يدل على التفصيل دفعة بقوله نعم لما لم نجد في الفارسية لفظاً مفرداً فسرناه اي عدمه بالمركب اي نابودن فيستوي وهو معنى سلب الكون لا معنى لعدم تقرير الدفع انه لا يفهم من لفظ عدمه في اللغة العبرية نابودن فيستوي بالتفصيل وانما يفهم بالاجمال لما لم يوجد في اللغة الفارسية لفظ مفرد فسرناه بالمركب لان التركيب معتبر في مفهومه وزبدة المرام ان المفرد

والمركب يزوم الدور في الاول دون الثاني والحق عندى ان الالفاظ لتباينها مع المعاني لا تفيد بحسب الوجود تصور اصطلاحى لا بالكيفية ولا بالزمان
 انت تعلم ان الالفاظ والكلمات جارية للمعاني لكن لم لا يجوز ان يكون بينهما علاقة بسببها تفيد تصورا والا خلا الوضع عن الفائدة وكثيرا ما
 عن المبين الى المبين بعلاقة عارضة كما في الدلالة العقلية وهو هنا غير ظاهر لما دريت انفا ولا يفيد التصديق بها اي بالمعاني فان لمقتضا
 بحسب الحقيقة هي القضايا المعقولة لا الملفوظة وهو ايضا ظاهر قوله وانما منه الاحصاء فقط اي يترتب على الوضع اي وضع المفرد للمعنى
 المعنى في ذهن السامع والتفاته اي التفات السامع اليه الى المعنى وذلك الاحصاء ليس بافادة وانما الافادة تحصيل المعنى من اللفظ
 ابتداء قوله الالفاظ الحقيقية لما كان مستقدا من احصاء من احد هما ففى كون التعريف باللفظ المفرد حقيقيا وثانيها شتات التعريف
 اللفظي بذلك اللفظ فاستدل الشارح على الامر الاول بقوله لعدم الافادة وعلى الثاني بقوله وجود الاحصاء قد استتبع شرح شرح
 المترجم بالبيان الوافي بعون القدير القدي الكافي في خامس المرم سنة اربع وسبعين بعد الالف والمائتين من هجرة سيد المعلمين عليه وعلى
 آله وصحبه افضل الصلوات واكمل التحيات صنفه العبد المفتاق الى رحمة الله الاحد الصمد ابو البركات ركن الدين محمد بن عبد الوهاب بن علي الظكنوى
 صديق شيخه الغنى الذي ويثوره شرح شرح التصديقات باعانة الملك القاضي الحاجات فكن من المنتظرين لا تكن من القانطين

خاتمة المطبع احمد الكافي على تمام طبع البيان الوافي في شرح الشرح للقاضي الذي هو شرح لمسلم العلوم جميعه الله في المتقن كاشف
 بين النجوم للعالم بجليل عبر النبيل لانا بالفضل الكمال اولنا ركن الدين محمد ابو البركات المدعو بالمولوى تراب على اسكنه في جوار حمدة
 البريات الذي كشف غوامض الشرح تفصلا على الطالبين حرره هذا العمل تراجعا على الراغبين فلما امتعوا من هذا الكتاب فليعلم ان لا يسوء مسئلة
 المغفرة من ابد الوهاب وشركائه هذا الفضل من سواعث على طبع هذا الكتاب المنيق وموجب ترويج هذا العمل الشريف هو التلميذ المشايع لعلام
 التسميع الفيلسوف سابع القديقام المويبا تاييد اليان الى من ابد الى مولانا المولوى حافظ شوكت على اسند على لازالت شمس فيضانه بازنة
 وما يرتاح قمارا فاضا طاعة وفي احتجته لولا العناية والامانة من خدام الاله العظيم في العز العظيم ملاذ القرباء والعلم ارحم الفقراء وليس
 الغريبين معين المساكين عادل الزمان حاتم الدوران المرجع لاهل الكمال الميرزا ميرزا محمد كلب علي خان بهادر دامت شمسهم بالاقبال
 الصمد رياسة صنفه اباد المعروف براسمير صيدت عن الفتن في الشرح لم يكن كناية المطبع على سر الدهور فعلى الطلاب ان يدعوه بالترقيات لا يسوء
 من الدعار في وقت من الاوقات اللهم ابق هذا الرئيس بشتمه والاحمال دنا على وسادة الاقبال والترقيات قائما وهذا الكتاب الكافي والامكان
 في حل رموز احتوائه وكشف اسرار له فائق لشرح القاضي وفيه الا ان الحاجة الى المتن كان بعد باقيا فافتح هذا العبد الضعيف الرجاء
 الى الغفران محمد عبد الرحمن بن الحاج محمد روشن بن اؤله الله بحجوة ابحسان المدن المنيق في آخر هذا العمل الشريف قد كان طبعه في
 الشرح مطبوع الاعلام في او اخر محرم الحرام سنة ١٢٨٥ هـ ثمانين بعد الف مائتين من هجرة رسول المعلمين صلى الله عليه
 وعلى آله وصحبه وازواجه وذرياته الى تعاقب الملوك في المطبعة النظامية حميت عن الحوادث الالامية الواقعة في بلدة كاشغور فخطها الله من

افانك دور ايمى باجديعة المضطربى المحمدي راب العالمين

وجتم المقنة طبع و رقم علامته على الخاتمة

انه ليعلم ان هذا الكتاب المعتبر في ما بين السلا الفحول قد طبع في المطبعة النظامية صيغت عن الحوادث الالامية

محفوظ خان خفي
 محمد عبد الرحمن بن ج

العبد
 خفي محمد روشن بن خفي نعم خود

منه في اذمان طائفة تصور واكلها متصدقة فان تحقق ان حصول الاشياء بنفسها في الذهن لا يشباها
وامثالها فتلك الصورة متكررة ومن ههنا تبين كون الخبر في التحقيق محمولا وهو الحق لا يجاب بان المراد
صدقه على كثير من عطل لها ومنه عندها واللازم ان لها ظاهرا متعدد الا انها على متعدد والمطهر الثاني لان التباين
يصح الماتر مع والطية وان لا اتحاد من الطرفين بل الجواب ان المراد اكثر المفهوم بحسب الخارج فالصورة
الحاصلة من زيادة اعتبار الازمان في التحليل ان تنكث في الخارج بل كلها هوية زيد واما الكليات الفرضية لمعقولات
المتماثلة فلم يشتملها على الهندسة لا ينقبض العقل بمجرد تصور ما عن تجويز تنكث في الخارج حتى قيل ان الكليات
الفرضية بالنسبة الى الخلق الموجهة لكليات بذوات الكلية والخبرية تنصف المعلوم وقيل نصف العلم واجب
لا يكون كاسبا ولا مكتسبا وقد يقع لكل مندرج تحت كلي آخر ويختص بالاضافي كالاول بالتحقيق الكليان ان
اقتضاها كليهما فمتساويان والافتقار فان كان كليهما متباينان وان كان جزئيا فاما من الجانبين فاعم وخص
من جانب واحد فقط فاعم واخص مطلقا اعلم ان لقيض كل شيء رفعه فقيضا للمساويين متساويا
والافتقار قافي الصدق فيلزم صدق احد المتساويين بدون الآخر فمتساويان فلو كان نقض
المتصادق رفعه لاصدق التفارق ربما يكون لقيض المتساويين مما لا فرد في نفس الامر نقض المفهوم
المشابه فيصدق الاول دون الثاني وما قيل ان صدق السلب على شيء لا يقتضي وجوده وحيث رفع التصديق يستلزم
التفارق فيعد استلزامه انما هو ان تلك المفومات وجودية كالشيء والممكن اما اذا كانت سلبية كاشتراك السباري لا
اجتماع لقيضين فلا يخاف ذلك فيه فلا جواب الا بتخصيص الدعوى بغير نقائص تلك المفومات هذا لقيض الاعم وحدها
مطلقا بعكس فان انتفاء العام ملزوم لانتفاء الخاص لا انعكس تحقيقا لمعنى المفهوم وشكك بان الاجتماع يقتضي
اعم من الانسان مع ان من يقتضيهما تابعا وايضا الممكن العام اعم من الممكن الخاص فكل لا يمكن عام لا يمكن خاص
وكل لا يمكن خاص اما واجبا ومتنعا وكلاهما ممكن فكل لا يمكن عام ممكن عام والجواب بام من تخصيص لقيض الاعم والخاص من جملتين
كما المتباينين هو التفارق في الجملة لان بين العيينين تفارقا فحيث يصدق عين احدهما يصدق لقيض الآخر وهو
قد يتحقق في ضمن التباين الكلي كالاحجر والاحيوان والانسان والالناطق وقد يتحقق في ضمن العموم من وجه كالابيض
والانسان الاحمر والحيوان ههنا سوال وجواب على طبق ما مررتم الكلي اما عين حقيقة الافراد داخل فيها تمام مشترك بينها
وبين نوع آخر والامثال لها ذاتيات ورسما يطلق الذي معنى الداخل او خارج من شخص حقيقة اولوية لها عرضيات
على ان العرض غير العرضي وغير العمل حقيقة قال بعض الافاضل طبيعة العرض لا بشرط شيء عرضي وتطير شيء المحل

منه في اذمان طائفة تصور واكلها متصدقة فان تحقق ان حصول الاشياء بنفسها في الذهن لا يشباها
وامثالها فتلك الصورة متكررة ومن ههنا تبين كون الخبر في التحقيق محمولا وهو الحق لا يجاب بان المراد
صدقه على كثير من عطل لها ومنه عندها واللازم ان لها ظاهرا متعدد الا انها على متعدد والمطهر الثاني لان التباين
يصح الماتر مع والطية وان لا اتحاد من الطرفين بل الجواب ان المراد اكثر المفهوم بحسب الخارج فالصورة
الحاصلة من زيادة اعتبار الازمان في التحليل ان تنكث في الخارج بل كلها هوية زيد واما الكليات الفرضية لمعقولات
المتماثلة فلم يشتملها على الهندسة لا ينقبض العقل بمجرد تصور ما عن تجويز تنكث في الخارج حتى قيل ان الكليات
الفرضية بالنسبة الى الخلق الموجهة لكليات بذوات الكلية والخبرية تنصف المعلوم وقيل نصف العلم واجب
لا يكون كاسبا ولا مكتسبا وقد يقع لكل مندرج تحت كلي آخر ويختص بالاضافي كالاول بالتحقيق الكليان ان
اقتضاها كليهما فمتساويان والافتقار فان كان كليهما متباينان وان كان جزئيا فاما من الجانبين فاعم وخص
من جانب واحد فقط فاعم واخص مطلقا اعلم ان لقيض كل شيء رفعه فقيضا للمساويين متساويا
والافتقار قافي الصدق فيلزم صدق احد المتساويين بدون الآخر فمتساويان فلو كان نقض
المتصادق رفعه لاصدق التفارق ربما يكون لقيض المتساويين مما لا فرد في نفس الامر نقض المفهوم
المشابه فيصدق الاول دون الثاني وما قيل ان صدق السلب على شيء لا يقتضي وجوده وحيث رفع التصديق يستلزم
التفارق فيعد استلزامه انما هو ان تلك المفومات وجودية كالشيء والممكن اما اذا كانت سلبية كاشتراك السباري لا
اجتماع لقيضين فلا يخاف ذلك فيه فلا جواب الا بتخصيص الدعوى بغير نقائص تلك المفومات هذا لقيض الاعم وحدها
مطلقا بعكس فان انتفاء العام ملزوم لانتفاء الخاص لا انعكس تحقيقا لمعنى المفهوم وشكك بان الاجتماع يقتضي
اعم من الانسان مع ان من يقتضيهما تابعا وايضا الممكن العام اعم من الممكن الخاص فكل لا يمكن عام لا يمكن خاص
وكل لا يمكن خاص اما واجبا ومتنعا وكلاهما ممكن فكل لا يمكن عام ممكن عام والجواب بام من تخصيص لقيض الاعم والخاص من جملتين
كما المتباينين هو التفارق في الجملة لان بين العيينين تفارقا فحيث يصدق عين احدهما يصدق لقيض الآخر وهو
قد يتحقق في ضمن التباين الكلي كالاحجر والاحيوان والانسان والالناطق وقد يتحقق في ضمن العموم من وجه كالابيض
والانسان الاحمر والحيوان ههنا سوال وجواب على طبق ما مررتم الكلي اما عين حقيقة الافراد داخل فيها تمام مشترك بينها
وبين نوع آخر والامثال لها ذاتيات ورسما يطلق الذي معنى الداخل او خارج من شخص حقيقة اولوية لها عرضيات
على ان العرض غير العرضي وغير العمل حقيقة قال بعض الافاضل طبيعة العرض لا بشرط شيء عرضي وتطير شيء المحل

العرض لا بشرط شيء عرضي وتطير شيء المحل
العرض لا بشرط شيء عرضي وتطير شيء المحل
العرض لا بشرط شيء عرضي وتطير شيء المحل

قلنا فانه قد
 من حيث ان
 واما هذا على
 من حيث ان
 قلنا فانه قد
 من حيث ان
 واما هذا على
 من حيث ان

۱۲
 ۱۳
 ۱۴
 ۱۵
 ۱۶
 ۱۷
 ۱۸
 ۱۹
 ۲۰
 ۲۱
 ۲۲
 ۲۳
 ۲۴
 ۲۵
 ۲۶
 ۲۷
 ۲۸
 ۲۹
 ۳۰
 ۳۱
 ۳۲
 ۳۳
 ۳۴
 ۳۵
 ۳۶
 ۳۷
 ۳۸
 ۳۹
 ۴۰
 ۴۱
 ۴۲
 ۴۳
 ۴۴
 ۴۵
 ۴۶
 ۴۷
 ۴۸
 ۴۹
 ۵۰
 ۵۱
 ۵۲
 ۵۳
 ۵۴
 ۵۵
 ۵۶
 ۵۷
 ۵۸
 ۵۹
 ۶۰
 ۶۱
 ۶۲
 ۶۳
 ۶۴
 ۶۵
 ۶۶
 ۶۷
 ۶۸
 ۶۹
 ۷۰
 ۷۱
 ۷۲
 ۷۳
 ۷۴
 ۷۵
 ۷۶
 ۷۷
 ۷۸
 ۷۹
 ۸۰
 ۸۱
 ۸۲
 ۸۳
 ۸۴
 ۸۵
 ۸۶
 ۸۷
 ۸۸
 ۸۹
 ۹۰
 ۹۱
 ۹۲
 ۹۳
 ۹۴
 ۹۵
 ۹۶
 ۹۷
 ۹۸
 ۹۹
 ۱۰۰

